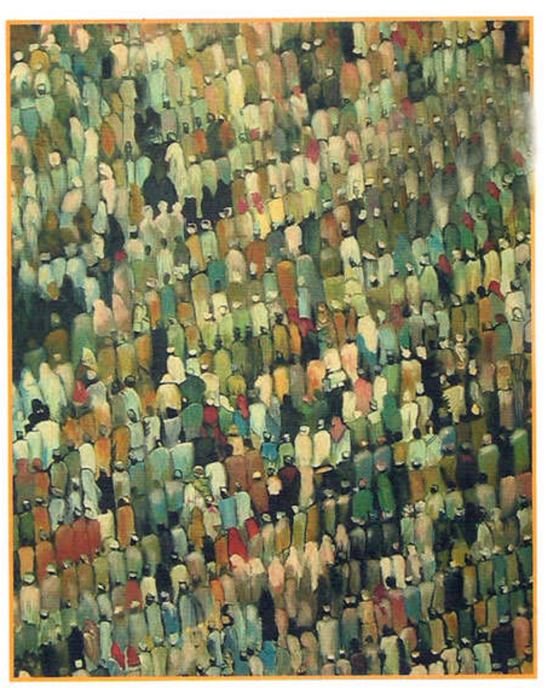
عبد الرزاق الجبران

الحل الوجودي للدين

انقلاب المعبد



مؤسسة الانتشار العربي

عبدالرزاق الجبران

الحل الوجودي للدين

إنقلابُ المعبد

إليه..

.. كنتُ أتمشى خلف الليل كعادتي.. لم أكتب بعد, كما لم أصلِّ بعد..
سمعت بضع كلمات في آخر الذات. لم أعرف حينها؛ أهي للكتابة أم للصلاة.؟!
انتبهت، سيخرج الليل مني ولم يبق إلا وقتا واحدا.. لم أكتب بعد, لم أصل بعد..
عرفت حينها؛ عليَّ أن أصلي بالكتابة.. ليس لانها ضرب من الصلاة كما يقول كافكا, بل لأنَّ الاشياء الجميلة تتوحد عند الله.
لا أريد ان أكتب بصلاتي, فليس لدي صلاة كثيرة. ولكني أُريد ان اكتب ببؤسي, فلدي ما يكفي كتابا للبؤساء.. اكره السعداء لان السعادة ترف اخر.. اكره الفقهاء لان الفقيه سلطان اخر.. اكره المعبد لانه دكان اخر..اكره المثقف لانه ارستقراطي آخر.. اكره العقل لانه كفر اخر.. اعشق الثائر لانه نبي اخر. لا, بل لانه ايمان اخر. بل هو عشق اخر.. اعشق الحزن لانه جبريل اخر.
الى من عَشَقَ المحراب فغدره.. الى من حمى المعبد فنفاه.
.. الى نبي الفقراء.
الى من مشى وحده ومات وحده، وخرج على المعبد وحده.. الى ابي ذر وحده.
.. وحيدا بصدقه ورأيه وعصاه, وخبزته وربذته وصحراه..
.. الى ابي ذر في منفاه.. فما زال الوقت منفى.

.. مقدمة

بدأ الاسلام غريبا, وسيعود غريبا كما بدأ, فطوبى للغرباء...
نبي الاسلام
ايها الاثينيون, اني مؤمن ولكن لا ككل اولئك الذين يتهمونني...
سقراط

1

في هذا العالم؛ احيانا لا تدخل على الحياة, الا بالخروج عليها.. ولن تصلي حتى تترك الجماعة.. ولا تؤمن بالله حتى تكفر بالمعبد الذي يرفع اسمه.. ولن تعانق الحكمة حتى تتخلى عن كتب فلاسفتها.

تلك القناعات وصورها, ومايأتي على نسقها, وهو كثير, ليس مزاجا اخر في الذات, او تيه عنها. وإنما أُسُّها، أعترف هو ما كتبه تيهي يوما؛ (الحقيقة ليست بعيدة.. الاسماء تُبعدها). فللتيه من الحكمة قدر رماله.. أُسّاً, كان إنجابه إنجابا لدرب فضح كل الدروب وقوافلها. كما جعلني واثقا من قافلتي مهما خرجت بي على طريق آبائي.

(الحقيقة ليست بعيدة.. الاسماء تُبعدها). اذ لكثرما كان المعبد الذي يرفع لله بالنهار (اسمه), يسرق بالليل (انسانه).. لذا لا استطيع ان أسميه معبدا, مهما كثرت مآذنه ونواقيسه.

اعرف انه حينما نبدأ البحث اكثر قد نفقد الصواب. كما قال احدهم, ولكن لابأس، نستطيع ان نحترز بـ(أنْ نُربي قلبا جديدا)[1], كي نبقى. وفي هذا فقط آية(ثم أنشأناه خلقا اخر).. دعونا من العقل فهو كفر اخر.

[1] اصبح لاحقا منحى(نربي قلبا جديدا). أسا لدي في الوجودية الدينية.. وتصادفت مع كثير من المتصوفة في هذا المنطلق، ناهيك ان اهم شي في هذا الامر هو ان الانبياء في ادبياتهم، طلما تتكرر معهم غاية؛ جعل الانسان جديدا.. بتجديد قلبه.

2

رغم علمي ان (الدين هو المشكلة), ولكن لاباس ساكرر هنا مقتنعا ان (الدين هو الحل).. رغم امتعاضي وسخريتي من هذه الكلمة لنسبها السلفي والاسلاموي في حركاته وانتخاباته, بصيغة(الاسلام هو الحل), طالما انهم ارادوا بالدين معبدَهم وترسانته الايديولوجية بكل عقدها وانحرافاتها. وطالما يقصدون به دينهم المتداول, الذي ينوء برفع نفسه انملة عن الحضيض.. ولكن ليس المشكلة هنا هي مقولة(الدين هو الحل). المشكلة هي ان تجد (دين) ذلك الحل.. أي ليس المشكلة في (الحل ونسبه)؛ حل ديني ام علماني. اسلامي ام مسيحي ام بوذي. مشاعي ام رأسمالي.. وانما المشكلة في (الدين ونسبه)؛ دين الفقيه والسلطان والاحزاب والمثقفين، ام دين الوجود/دين القلب/ دين النبي.. المزور في اروقة التاريخ مع اولئك.. دين المعبد الارستقراطي ام دين المعبد الذي يقدم احجاره لدفء الناس.. دين الروح الجائع والثائر الى الله.

اذن أليس الاولى ان يُبحث عن (حلٍّ للدين) اولا؟!!. قبل ان يُزعم (حل) مشاكل الناس بالدين الجاهز معبديا, وهو اصل تلك المشاكل قبل غيره.. تلك هي صفاقة المعبد..

المشكلة الضالة اكثر, هي اننا افرطنا كثيرا في الاسماء؛ كسبنا كثيرا من الاسماء وخسرنا كثيرا من الاشياء... (كسبنا من الاسلام اشياءنا, وخسرنا منه اشياءه). حتى تاه اسم الاسلام بين أشيائنا؛ فلم يبقَ منه الا اسمه.. يُسمون به وهم ابعد الناس منه.. كما تنهد يوما رسول المساكين[2].

هذه هي مشكلتنا في العالم؛ كسبنا المدن وخسرنا الشوارع.

..كسبنا المصلين, وخسرنا الصلاة.!!.. ارتفعت المعابد, وهبط الانسان.

اذن هي مشكلة الاسماء, قبل كل شيء؛ (الحقيقة ليست بعيدة, الاسماء تبعدها).. لذا علينا ان نبحث عن الحقيقة خارج الاسماء.. قد نجد شيئا منها لدى بوذي, قد نجدها مع صعلوك, مع انسان دون صلاة, خارج المعبد.. خارج الفقهاء, خارج الفلاسفة.. على الاسماء ان لاتجرنا لاي رؤى, سواء أكانت اسماء متعالية أم متدنية؛ اسلام, صلاة, معبد, فقيه, فيلسوف..مسيحية, كنيسة, قس.. سني, شيعي, بوذي.. اجتهاد, فلسفة.. غانية, لص, سكير.. حانة,...

3

لطالما تداولتني كلمة الامام علي (لُبِسَ الاسلام لبس الفرو مقلوبا) تداولا يفرض عليّ نصَّها دون شك؛ انه لابد من ان يُقلب هذا الاسلام المتداول مرة اخرى حتى يعاد الى الاسلام الحقيقي؛ إذ لا عودة لطبيعة المقلوب إلا أن يقلب مرة أخرى, اتساقاً مع منطقية (نفي النفي إثبات).. كما يفرض علي بداهة ان الاسلام زُوِّر منذ الطريق الاولى قبل تأسيس

[2] **الحديث الشريف : (سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ؛ لَا يَبْقَى مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمُهُ, وَ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا اسْمُهُ, يُسَمَّوْنَ بِهِ وَ هُمْ أَبْعَدُ النَّاسِ مِنْهُ.)**

الفقه وخطاياه. علما ان النبي لم يؤسس فقها ولاحواريوه. النبي طرح الدين مبادئَ فحسب وليس فقها..
ولكن هناك مسلمات تغفو داخلنا. فكيف (الانقلاب), وهي مفردة لا يمكن الوفاء بدلالتها, حتى تُمارَس على تلك المسلمات, على اعتبار ان الانقلاب يطيح بالرؤوس, لا بأذيالها.
يعتبرالنص(لُبس الاسلام...) من اهم المقولات التي توضح صور الايديولوجيات الدينية في نهاياتها, وماتؤول اليه. لاسيما ان النص القرآني(... انقلبتم على اعقابكم) يشترك مع نص الفرو, في اشكالية الانقلاب[3].

ما يميز النص مع الامام علي, ليس مفردة (مقلوباً) كما يُتوقَّع بدءا, انها الوجه الغائي لبيان النص وفضيحة المسلمين ومابقي لديهم من دين. وإنما هي استخدام مفردة (الفرو) فيه ..
لم يستخدم النص العناوين الأخرى في لباس الجزيرة، و سبب ذلك هو جهة الضرورة المرافقة (للفرو) دون كل الملابس الأخرى التي يمكن التنازل عنها في باقي الفصول. إذ الأمر مع البرد غيره من الحر .. يمكن أن تترك ثوبك في الثاني دون الاول.. كما أن مفردة الدفء التي تنزح عن مفردة البرد معجميا, هي من أولى الاستخدامات الأدبية في الاستعارة للبعد المعنوي, من دون المادي, في جهة الحاجة النفسية الأقصى, من قبيل، دفء الحب, دفء العائلة، دفء الفكرة/ الامومة/ الوطن/الموسيقى/ الحياة/ القيم. وبما ان الحاجة المعنوية الاقصى تُقابل بطبيعة الحال الاركان الاساسية في الاشياء، لذا يكون واضحا ان استخدام مفردة الفرو في النص هو إشارة للأركان الأساسية للإسلام.. وهذا يعني ان ماقُلب هو المبادئ الاساسية في الاسلام لا هامشياته.. من قبيل مبدأ التسامح مع الاخر وليس حكم الحجاب.. من جهة أخرى, عادة يكون باطن الفرو ليس كظاهره, في فعاليته للدفء كما هي باقي الملابس, وهنا لن يشابه انقلابه انقلاب باقي الملابس،إذ لافرق مع القميص بين وجهيه الا شكلا, على عكس الفرو في فعاليته. واعتقد ان هذا هو الاهم في استخدام الفرو في نص الامام..
إذن, لابد من عودة الفرو إلى وضعه الأصلي. ولكن المشكلة ان ذلك لايكون الا بقلب إسلام اليوم/ المعبد.. فنص الامام يتكلم عن إسلام ياتي بعده (لايبقى منه الا اسمه) كما في نص النبي المشهور والمخفي في الحين نفسه؛ (سيأتي زمان على الناس لايبقى من القران الا رسمه ومن الاسلام الا اسمه يسمون به وهم ابعد الناس منه...) وهذا بدوره يشير بقوة الى مقولة الكيف في الدين.. اذ ليس المهم ان تحمل القرآن بقدر ما ان تحمل قيمه. فعين حمله كان غدرا للشرفاء وللقرآن نفسه في معركة صفين.. ليس المهم ان تكون مسلما، وانما المهم هو الكيفية التي تمارس بها اسلامك. ليس المهم أن تكون حافضا للقرآن. المهم هو ان تحفظ قيمه، حتى وان جهلت كل حروفه..

---

[3] سيما اني اصدر عن كلام ابن ابي طالب كثقة وجودية, قبل ان تكون ثقة دينية. تبعا لسيرته بشكلها التي تمثل مافوق انسان، باتفاق الشرق والغرب، والديني واللاديني..

عموما، غالبا مايكون الانقلاب هو الحل الأوحد على القصور، كما على المعابد، على الملوك كما على الكهنة.. كما على الاستاذ ومدرسته، اذا ماخرجت تلك المدرسة على معناها.

4

يختصر الطريق الوجودي حلَّهُ للدين بالعودة الى لوازم الوجود، ولوازم الله.. بدءا؛ ان كل ماتحت السماء هو لها. ولكن المشكلة هو ان تحديد العوالم في الوجود كان محصورا في التاريخ المعرفي بالعوالم العيانية، دون تقبل او اقلها التفكير في عوالم اخرى؛ من قبيل عالم اللغة,عالم المفاهيم, عالم القيم/ المعنى/ المثل/ الدين. واعتبارها جزءا حقيقيا من الوجود وبعضوية تؤثر في الكل الكوني كغيرها. وانها عوالم لها قوانينها وسننها الخاصة بها شأنها شأن باقي العوالم(الحيوان, النبات, الجماد). تفترق عنها, انها وجود معنوي للذات, بينما تلك الوجودات تقوم على صفتها المادية.. ولكن الفارق المُرهق المُشكِل إنسانويا مع العوالم المعنوية (القيم, الدين)، هي انها قطعة وجودية قابلة لتزوير. اذ لا يمكن ان تتيه عليك اشجارالله في معامل البشر، ولكن يمكن ان يتيه عليك دينه, في معابدهم.. لذا، لاخروج من ذلك التيه , الا بـ (الخروج من المعبد الى الوجود). لان التيه في التاريخ كان معبديا وليس وجوديا. فالوجود لايمكن تزويره.

في عمق ذلك يظهر (الحل الوجودي), واليه تحال تسميته, قبل ان تحال على الوجودية كمذهب فلسفي. رغم ان الوجودية ليست مذهبا, ولامدرسة حديثة, بقدر ما انها رسالة انسانية غابرة حملها الجميع من الاف السنين, أنبياء ومتشردين على حد سواء.. حتى صرخ بها (كيركجارد) في صومعة ذاته, قبل ان تتحول الى ازقة سارترية. والكتاب لايهوى الازقة.

5

ما يعرفه الشرق, ولاسيما الديني منه, عن الوجودية هي انه مذهب الحادي, عبثي, افرز كل الشذوذ الانساني. ومشكلة ذلك التشوة اضافة الى ان الوجودية امر غربي لايطيقه الشرق، هو انه عُرِف بجون بول سارتر الملحد(1905 –1980) اكثر مماعرف بسورين كيركجارد المؤمن[4] (1813 –1855) مؤسس الوجودية, كتجديد ديني انساني. الغائب اصلا عن اسم الوجودية شرقا، من متهميها. بل ان الكثير لايعرف وجودا واسما لكيركجارد اصلا في الوجودية. ولايتوقع ان يكون هنالك اتجاه ديني وإصلاحي ثوري مثالي توباوي في الوجودية. ناهيك عن ان الوجودية الاصل بكيركجارديتها, تقف على النقيض من الخط الالحادي المتأخر من الوجودية, بما لا يجمعهما الا الاسم وبعض المباني, كما يجمع اسم الاسلام بين فقيهين متناقضين .. بل هي في عقيدتي وحدها الخطوة الحقيقية في الاصلاح

---

[4] **على اعتبار ان فترة سارتر هي فترة الوجودية عالميا, كما انه الاكثر حضورا بالتعبير عنها سياسيا واجتماعيا, وارتباطه بالاحداث والتغيرات الكبرى عالميا في تلك الحقبة..**

الديني، دون كل الادعاءات الاخرى تاريخيا في الامر. عمق إصلاحي يغدو امامه مارتن لوثر, صديقا لفعل البابا.. عمق معه يعاد الدين الى حقيقته الوجودية, كضرورة توازي الجمال او ايا من الاجزاء الوجودية الاخرى في الكون. بعيدا عن المعبد المزور وجدرانه الكافرة.. كما ان الامر يلوح إصلاح الفكر الفلسفي وضجيجه وخديعته وإسمه في الحين نفسه.. كما أنها تتأسس على نزعة انسانوية, مخالفة لكل النزعات الانسانوية المجردة من الوعي الروحي. تيار اصلاحي,

من جهة اخرى, يمكن أن توضح اكثر جهالة التهمة، هو انه ليس هناك وجودية واحدة, ومدرسة واحدة، وانما هناك وجوديات عدة, تفترق فيما بينها بنسب مختلفة. بل يكفي التصنيف المركزي لها,(بين وجودية مؤمنة وملحدة), او وجودية دينية ووجودية مادية, للسخرية من جهالة التهمة اللادينية للوجودية.

لم تكن المسألة هي اني باحثٌ وجوديٌ اصالة, اراد ان يغطي الدين بمذهب غلف عقله, فكان ايديولوجيا لنزعته, كما هو مرض الايديولوجيات.. كذلك ليس المسألة هي اني باحث تنويري اسعى الى عصرنة الاسلام وادخاله الى الواقع الجديد الذي لاتناسبه قرونا ولت باعرافها.. المسألة ببساطة, هو اني؛ شخص مؤمن باسلام حلم به كثيرا على رمال ابي ذر, ويعاني في الحين نفسه من اسلام المعابد والفقهاء والحركات والجامعات.. وفي اشد معاناته وجوديا, بعد ان اضاع شبابه في خجل المعابد, وجد طريقا رأى به رمال ابي ذر. كما رأى على اطرافه صليب الحلاج, وغربة علي ابن ابي طالب وغرابته. ولكنه ايضا وجد على ذلك الطريق اناس من اديان وملل عدة, كان قد اخبره المعبد انهم اعداء وضالون. فضمَّ الى دينه واسلامه غرباء عنه، كما طرد عن اسلامه كثيرا ممن ينتمون له. فرأى من غاندي قطبا في اسلامه, ورأى من عَمرُ بن العاص عدوا لهذا الاسلام حتى وان جلب راياته لمصر._رغم علمي انه جلب لمصر استعباده وإستغلاله فحسب..

6

في هامش كتابه القيِّم (الله، الانسان، البشر؛ قراءة لاهوتية وجودية) تساءل نجيب عوض؛ هل للمعرفة الوجودية إمكانية في توسيع افاق المعرفة الدينية واللاهوتية؟.. ورغم ان عين راعي الوجودية العربية عبدالرحمن بدوي, لم يَرَقَ الى ان يرفع هذا التساؤل. ولكنه كان تساؤلا يتواضع عن قيمة الوجودية الكبرى, بحصر التساؤل ضمن حدود (توسيع افاق المعرفة الدينية), دون طرح قدرة الوجودية على مستوى التصحيح لهذه المعرفة من رأسها، بل تاسيس أصولها. بينما ما تحمله منظومتها في التجديد الديني من قدرة لا أعتقد يمكن أن تضاهيها اي منظومة تجديدية لدى الدينين انفسهم في قراءة الدين. قدرة تجديدية تستطيع ان تدخل على كل الاديان قاطبة. وبنتائج تعود انفاسها الى روح الدين ورموزه في الصحراء, قبل ان يتحول الى احجار القصر ومعبده.

بل لايقف الامر مع الوجودية الى هذا الحد في قدرتها على حل الاشكاليات الانسانية ومشكلة المعرفة الدينية واصطداماتها, او تناقضاتها. بل سنجد قدرتها على التأسيس للحقيقة؛ دينية كانت اوغير دينية. لانها واحدة في الوجود. (اللاهوت الوجودي).

7

الحل الوجودي لايريد الحاق الدين بالوجودية, لذا الوجودية التي نسعى اليها, ليست ذاك المذهب الديني الغربي بنسخته.. ولكي نتجاوز خدعة الاسماء. لانقصد بالاتجاه الوجودي؛ سارتر بقدر مانقصد ابا ذر, ولاهيدكر بقدر مانقصد علي ابن ابي طالب, ولاياسبرز بقدر مانريد غاندي، واسماء غابرة في التاريخ تمثل الوجه الاكبر للوجودية الانسانوية, والذين نحت عنهم كيركجارد مقاس الوجودية الاول قبل ان تنزو عليه الشلة السارترية...

مايهم هوكلماينتج (معنى) انسانويا وجوديا حياتيا. احيانا اخذها من فيلسوف واحيانا من عاهرة لا يهم. مايهم هو المعنى. علما انه لكثرما تكون العاهرة اكثرة فلسفة من الفلاسفة.. أيضا أَخَذَ الحل الاسم الوجودي لان نتاجه يجمع فقط ما يؤثر في الانسان كحياة, كوجود[5], وليس كمعبد وعلوم.. ولكن بكل تاكيد يعود اساس الفعل التجديدي هنا لاسباب ابرزها الثقل الكبير للانقلاب الفلسفي التي قامت به المدرسة الوجودية المؤمنة (خط كيركجارد)[6], في انها مدرسة مشت مع فكرة الاعماق بطريقة تختلف عن كل مدارس الاعماق. اعماق تُمِّيز بين القمر وبين ضوئه وبين القلب الذي شرب ذلك الضوء[7]..

بكل الاحوال لكل وجودي وجوديته.. لامشكلة في ذلك, كونها اصلا مذهبا مفتوحا على اللانهائية وتستطيع ان تختلط فيها كل الاجناس والاديان لتتوحد باتجاه المعنى الجميل, تعبيرا عن معنى واحد واله واحد, لتمثل في انسجامها ابلغ (وحدة وجود), لم تصلها الصوفية اصلا ، بل شوهتها احيانا الصوفية في عباءتها.

كما انها معنا منهجيا لا تنتمي لوجودية محددة، هي فقط استهدت باسس ومقولات كبرى عنها, تتشظى بين الوجوديات, لكنها تؤول أكثر الى حاضنة كيركجارد الثائر اللاهوتي الاكبر, لاسباب تأتي في فصولها.

---

[5] الوجود وصورته الالهية(قيم الفطرة, او قيم الطبيعة) هو المعيار الاصيل للمعنى .. والمعنى امر وجودي وليس ديني, مصدره الوجود الانساني. كان هناك نبي ام لم يكن, كان هناك دين ام لم يكن..بل الدين عينه هو ان يُخرج الانسان انسانيته.. هو مبدع الدين وقيمه من نفحة الله فيه.. ذاته لاتتقبل الا الصورة الاخلاقية حتى وانقامت بعكسها.المهم انالمعنى ابداع انساني. وهي صفة الخلق فيه.

الاهم في ذلك هو ان المعنى امر وجودي لا ديني. لذا يكون عدل الله في حسابه من لم تصلهم النبوات على اساس تلك الحجة.. بل ان الكثير من الشعوب والاجيال خلت من نبوة, ولكنها لم تخلو من معنى. بينما كان العكس, فلكثرما خلى المسلمون والمسيحيون واليهود من ذلك.

[6] أعترف ان هذا الرجل جددني انا، بطريقة صير الرومي طيني جوهرا.. إقبال.

[7] أعماق تتعامل مع معنى الوجود الانساني, كي تعلم الانسان انسانويته او وجوده الحقيقي, او كيف يحقق وجوده, او وجود الله فيه.. تعتمد مسالة الكيف في روح الفعل.. ومفهومي القيمة والمعنى.. فيكون عيارها قائما على قيمة الفعل الانساني على قدر خلق المعنى الجمالي ونتاجه فيه, بحيث تكون الأصالة لاية (افمن يخلق كمن لايخلق..) دون آية(قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لايعلمون)..

من جهة اخرى في تبني التسمية للحل الديني باسم الوجودية, لسبب ان الوجود هو المجال الذي يهم الانسان كحياة وعمر وظواهر والام ومعاناة..وهو المفهوم الاكبر الذي تعود له معظم اشكاليات الانسان. كما انه اول مفهوم فاصل في تحقق الشيء, إزاء مفهوم العدم, كعنوان فاصل في قياس القيمة؛ اما ان تكون موجدة لمعنى او عادمة له..

8

الاهم في انتماء التسمية هو الانقلاب من (احكام المعبد الى قيم الوجود) - وفتح جينالوجيا[8] اخرى للقيم، بحثا عن عيار لها- وطرح فكرة (الفقه الوجودي), قبال (الفقه الارسطي) القياسي والتعبدي. وهو ماسيفضي الى تجاوز عناوين؛ يرفضها اصول الفقه, من قبيل(الاجتهاد قبال النص) او عناوين لم تدر بخلده اصلا, مثل(مقصد الجمال). بل قد تنتمي الى المستحيل التفكير فيه فقهيا، مثل(جواز ترك الزوج دون طلاق والزواج من آخر، او نفي الطلاق تماما) أو مثل(جواز سرقة اموال الاغنياء المتخمين),أو (جواز زواج المسلمة من انسان أي دين).. بالتأكيد ترتبط تلك الرؤى بشروط وحيثيات, لها محل آخر[9].

يتوجب هنا ان نعي هنا مسألة جد مهمة- ورغم وضوحها واقعا الا انه غير معترف بها_ لطرد أي شك في مقولة هجر المعبد, أي الانقلاب (من احكام المعبد الى قيم الوجود).. تتلخص تلك المسألة, بأن جميع الديانات غدت بشرية, لاتمت بصلة الى انبيائها. اذ عادة تُصنف الاديان الموجودة ,بين دين سماوي ودين ارضي؛ الهي وبشري, من قبيل(البوذية كدين بشري, والمسيحية كدين الهي/ اهل كتاب)..ولكن الواقع اليوم لايمكن ان يقبل ذلك التصنيف, بعد ان خرجت جميع الاديان السماوية على دين نبيها, وكتابه السماوي, ولم تعد تنتمي اليه الا بالاسم, ومنها الاسلام بالتأكيد. لذا الاديان المتوفرة اليوم هي اديان بشرية يتساوى فيها الدين البوذي مع الدين المسيحي والاسلامي في جهة بشريته, أي انها اديان تعود لصناعة بشرية, لاحصة لعيسى ومحمد فيه الا ببعض القشور.

لذا في التحول من (احكام المعبد الى قيم الوجود), لايكون هجر المعبد, هو هجرا للدين الالهي, وانما هجرا للدين البشري, بحثا عن الدين النبوي في قيم الوجود، وفي كليات النبي القطعية، والتي توثق بعين قيم الوجود.

9

---

[8] علم النشأة والتكوين.. او علم النسابة اصالة, قبل استعارة نيتشه له بالبحث عن اصل القيم. دنيئة ام نبيلة. وهنا الامر مع الفقه الوجودي ليتجاوز مايقوله المعبد, تعبديا (الحسن ماحسنه الشارع), حتى وان قبّحه الوجدان والوجود.. علما ان الشارع هنا, ليس هو المشرع الحقيقي الالهي, وانما المشرع البشري في اجتهاده العقدي.

[9] التطبيقات هي اجزاء كتاب جمهورية النبي.. لان الكتاب هنا هو المقدمة المنهجية والفلسفية للجمهورية.

ليس غريبا ان يجمع الحل الوجودي للدين, ومنظومة (الحل) فيه مزيجا من الاسس والمقولات والمبادئ والمنطلقات خارج المعبد, تاركا خلفه مبادئ اساطين وفلاسفة المعبد..اذ من جهة؛ ان منتج الحقيقة بين الطرفين بشري, كما اسلفنا, بما لاتبقى هناك اولوية في الحقيقة بينهما. ومن جهة اخرى, حتى وان تنزلنا بان كتب الوحي هي مرتكز اساطين المعبد, يبقى (المعنى) وتأسيسه امرا وجوديا انسانيا؛ أي انه مسؤلية انسانية_ مفهوم (التكليف) يأخذ هنا دلالة مسؤلية حمل المعنى وتأسيسه, وليس بلوغ عمر الجانب العبادي كما ترطن به المعابد_ وليس مسؤلية الهية. الله تعالى كلف بها البشر,استخلافا. وكتبه لاتقول الا ذلك؛ ان كشف المعنى كدح ومهمة وجودية للانسان, وليس منحة جاهزة تُرفق مع الرسالة وانتهى دور البشرية في المعنى.. وطالما ان المعنى مسؤلية انسانية, اذن فالمسلمين لايفوقون البشرية وشعوب اديانها الاخرى في انتاج المعنى/الحقيقة, ناهيك عن انحصارها بهم, اذن هي مع الجميع[10].. بل الواقع التاريخي والراهن يبرز بقوة ان المسلمين هم الاكثر تدهورا من الاخرين في ارتباطهم بالحقيقة, والاكثر تخلفا عن المعنى. بل ان الاخر الانسانوي هو الاقرب الى الاسلام عينه, رغم خروج الاخر منه اسما, ولكن نعود فنردد (الحقيقة ليست بعيدة, الاسماء تبعدها)، وهذا ماقطع به باطمئنان, لذلك اجدني انزح الى الغير لاسترداد المعنى ووصاله. كما سنجد في الجائيات قاعدة (وصال المعنى) كاس محوري يأخذ تأسيسه هنا مع الفقه الوجودي، بمنطق كلمة ابن عربي؛ (فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان).. وهكذا منهجيا اعتمد مقولة الحكمة الوجودية التي تخص وجود الانسان وانسانويته لا الحكمة التجريدية وعقليتها.. ولكن حكمة شرطها أن تخرج بكفاح, تغلي به الروح, اينما كانت ومن أي اتجاه, وبعيدا عن نجوم المعرفة, واسمائها, وهيبتها.. بل ان الاحداث التافهة والمجتمعات التافهة, والفنون التافهة, لطالما تكون مصدرا للحقيقة والحكمة, وهي الجديرة بالقراءة الإنسانية, دون كل المعارف الرسمية للحكمة, والاساس في ذلك أيضا(وصال المعنى), كمعيار اساس في قيمة الانسان واشيائه. اذ قد تجد الحكمة عرسها في ازقة صعاليك دون محافل المفكرين ومؤتمراتهم الارستقراطية. .

وفي هذا تخرج مقولة (اللانتماء) كاهم المقولات التي نزحت لها عن الاسلام في وجوديته, لانها في عقيدتي هي عين مقولة(التوحيد) ولازمها الطبيعي على مستوى

[10] التاريخ كان يعرض لنا كثيرا من فلاسفة المسلمين ممن كانت فلسفته مزيجا بين حضارات وثقافات عدة.. بل ان السهروردي الذي يعتبر في اتجاهه الصوفي الاشراقي دينيا اكثر منه فلسفيا. أي انه اقرب الى الوحي منه الى الفلسفة وعقليتها المادية اثينيا, كانت ثقافته وافكاره مزيجا من مذاهب اليونان المتاخرين ومذاهب قدماء فارس, من المانوية والزرداشتية, وشعائر الكلدان والصابئية اضافة الى اسلامه المؤمن به. ومع ذلك له وجوده الانتسابي الى تراث المسلمين. في عين مؤسسته الرسمية. رغم ان المنهج معنا بعيد كل البعد عن هذا التشكيل المتهم في نوعيته مع السهروردي.. فقط هو ممدوح في قناعة ان الحقيقة تسرح دون اسماء ومعابد محددة. اذ لايمكن ان تكون الحقيقة في جهة او شعب او طبقة او حزب او مدرسة او فلسفة, او دين اومذهب ما .

المفهوم.. فالتوحيد هو الاتنتمي الا لله.. اذ أنْ توحِّد الله يعني أنْ توحد خلقه؛ أي الاتنتمي الى احد منهم دون اخر.. أي ان تكون (للناس كافة), بالتعبير القرآني.

وهذا مانريد ان نصل به الى فكرة (دين بلا معبد).. بلا أي من الاسوار الدينية المعروفة التي تصنف البشر وتمزق الانسانية الى مناحي يكفر بعضها بعضا.. اذ لم تكن هناك دماء وعنف في التاريخ كما هو في العنف الديني, وبسبب تلك الاسوار لاغير؛ مسجدي وكنيستك, كتابي وكتابك, نبيي ونبيك, اذن الهي والهك... فرغم ان الاديان عائلة الله، ولكنها عائلة ضرائر تقتل بعضها..

.. بالتاكيد لا تشير مقولة (دين بلا معبد) الى اللادينية في الحياة[11], وانما الى تخلي الدين عن مساوئه الايديولوجية, القبلية... وعلى هذا ستظهر معنا مقولة (الانتماء الوجودي) الموازية الى اللاإنتماء, بديلا لـ(الانتماء المذهبي).

وهذا بدوره يفرض قيما انسانية كبرى تفارق ماعهده المعبد. لذا الحل الوجودي مع (الاسلام) الذي ننزع اليه يساوي بين المسلم وافراد الاديان الاخرى, بل كونه يُدافع عن القيم لا عن الاسماء, تجده يمنح اولوية لصاحب دين اخر على صاحب دينه, اذا ماكان الاول اكثر انسانية. اذ حينها يكون اكثر اسلاما مهما كان بوذيا او ملحدا.. بل يصل الامر في هذا الحل؛ ان لا ملامة اذا مُتَّ حسرة بعد سماعك ظلم مسلم لمسيحية عاجزة, كما صاح علي ابن ابي طالب بهذه القيمة, معاتبا مسلمي الكوفة. حينما سَلبَ بسر ابن أرطأة بجيشة الاسلامي حجل امرأة مسيحية في الانبار.

.. اعتماد المقولة الوجودية تطرد خدعة الاسماء وسكرية المفاهيم عن المرجعية التاريخية للمعرفة, باعتماد؛ تجديد المرجعيات بـ(تجديد التسميات). فالفلسفة التقليدية لاتبقى فلسفة، بينما الكلمة الشفوية الشعبية تغدو حكمة، حسب أس وصال المعنى. لان قاعدة؛(الحقيقة ليست بعيدة, الاسماء تبعدها) مطلقة. فاضافة الى اننا سرنا بها مع الاديان, فهي ايضا تشمل العلوم. ولكن الاهم هو القابها. فابو ذر امي الصحراء مثلا اكثر فقها بالاسلام من القرطبي

---

[11] لانه مفهوم يشير الى (حياة بلادين). وهو في عقيدتنا يوازي(حياة بلا وجود), لان الدين عنصر وجودي لازم لتكوين الإنسان, وهو منقذه الاول والاخير.. بل ان الغيب هو اهم مميزات الحل الوجودي, على مستوى انه الاهم لديه في تفسير التاريخ والوجود, حتى انه لايرى هنالك فلسفة للتاريخ على النحو الذي يشير الى السننية المنطقية, الذي شاع هروبا من (مدينة الله) لاوغسطين, الى (مدينة الانسان) فيكو الايطالي, في عصر النهضة وما تبعه.. الغيب يتجاوز المخطط الانساني الى مخططه, بشكل من اشكال الجبرية, لها لغزها الخاص. لذا الوجود يعيش على الصدفة والقدر اكثر مما يعيش على الفعل, وهذا هو اهم مانفترق به عن الوجودية الرسمية .

فقيه التاريخ, في اية الاكناز وحكمها(بين الغني والفقير).بل ان القرطبي يغدو جاهلا مترفا, في عين إخراجه لابي ذر عن اجماع الاسلام في مشكلة تلك الاية..وهكذا؛ جوته هو الفيلسوف وليس كانط, ليوتلستوي وليس بافلوف, سنيكا وليس ارسطو, جبران وليس ابن سينا, ناظم حكمت وليس الفارابي, شريعتي وليس ملا صدرا..

مع الحل الوجودي ووصال المعنى تتعدى الامور القاب النبوة بحدودها الجبريلية.. لنصغ لهذا التجديد في الحقيقة إعتمادا على الحل الوجودي؛

انا مؤمن بان موسى نبي من اصحاب العزم, وأدينُ له بالمعنى في كثير من زوايا شخصيته. ولكني في الحين نفسه أؤمن بان (ابا ذر) نبيا ايضا, وانه افضل عندي وجودا وعزما من موسى رغم عظمته . بل ان نبوته اكبر عندي من نبوة موسى من دون حسابات الوصال الجبريلي. وان عظمة الجمل التي (اخذها) ابو ذر من شوارع المدينة المنورة, ضاربا بها فقيه الخليفة.. خير لدي بكثير من عصا موسى التي (جاءته) عن شوارع السماء, لتكون افعى عند فرعون.

لنضع هذا المقارنة الوصفية, خارج الالقاب, وكأن الله تعالى لم يخبرنا بنبوة موسى:

.. مع موسى عصا الله, وجبريله, وعهده, ونبيه هارون .. رغم ذاك وتوجس موسى خيفة من فرعون.

.. ومع ابي ذر عظمة جمل أكل لحمها الاغنياء وتعثر بها الفقراء.. معه وحدته فقط وحزنه وفقره. دون جبريل, دون وعد سماوي.. رغم ذلك وتوجس الخليفة من ابي ذر.

..كان موسى بعصاه الإلهية.. وكانت عظمة الجمل إلهية بابي ذر.

بل في هذه الرؤية فقط يمكن فهم الحديث المعروف؛ (علماء امتي خير من انبياء بني اسرائيل). لانها تنطلق من اسس وجودية, تعتمد على منهج فيمنولوجي(ضاهرياتي) في تحديد قيمة الشخصية' , باعتماد توصيفها في فعلها, بعيدا عن القابها التاريخية, او أي تقيمات مسبقة لها.. البحث عن اثرها في خلق المعنى, وخلق الانسان. وهو مايقف هنا معيارا في التقييم بين عمالقة الاسلام والانبياء السالفين.. اضافة الى ان المسالة ليس طرفها علماء الاسلام, بقدر ماهم اوفياءه من الثوار..لذا يشك بامر الحديث بقوة.. ولكننا نكاد نقطع بوجود حديث مقارب, تلاعبت به بعض الايدي, لتدس كلمة (علماء) في الحديث, كما هو ديدن السلطان عادة في تفخيم فقهائه وعلمائه, ليكون الراد على السلطان رادا عليهم... اذ قد يحمل الحديث كلمة اخرى, بديلة لعلماء من جنس؛ انسان امتي, او مصلحي امتي..

اعترف كثيرا ان هنالك خروجا كثيرا عن اعراف المعبد, ولكنه ليس باكثر مما خرج به المعبد عن اعراف السماء, والوجود.

اعترف انه خروج يستحق تُهما كثيرة من السلفية الدينية, كما تُهما اكثر من السلفية العلمانية, ومن المثقفين المترفين.. وارستقراطيتهم المتسولة. كلما بدؤوا يحولون الثقافة الى معبد متسول, ومهنة لذاتها يتأنقون بها على رصيف الدهماء.. تلكم الدهماء التي ينبغي علي ان الومها قبل المعبد. لانه يسرقها فتبنيه, يحتقرها فتعظمه. لذا انا اخرج على الناس ايضا , طالما انهم مازالوا يرون اولئك اسيادهم، فـ(المتمرد ليس مجرد عبد يثور على سيده, ولكنه انسان يثور على عالم السيد والعبد) كما هي وجوديات البيركامو في الحكمة.

اليس (التمرد رهبنة) كما رأى نيتشه, اذن هو طريق صومعه. وطالما كانت حياتي صومعة باحجار القدر..لذا علي ان اسير؛ اما ان اصل او اسلم رأسي كما سلمت قلبي من قبل..

{وَقِيلَ يَاأَرْضُ ابْلَعِي مَآءَكِ وَيَاسَمَآءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَآءُ وَقُضِيَ الأمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيّ وَقِيلَ بُعْداً لّلْقَوْمِ الظّالِمِينَ}

عبد الرزاق الجبران
2006/5/17.. دمشق.

Aljubran81@yahoo.com

رمزية.. تعود دائما

في العالم من الاصنام اكثر مما فيه من الحقائق.
.. نيتشه

كعبتنا عامرة باصنامنا.
..محمد إقبال

1

هل عليك أن تحمل كتب الأولين, كي يصبح ظهرك عقلا؟..
أم على ظهرك أن يمحو عقله, كي تحملك كتب الآخِرين؟

هل عليك أن تتغطى بالنصوص, كي يدفأ جنبك الوجود؟
أم عليك أن تستلقي على قارعة الوجود, كي تقرع قلبك نصوصه.؟
... بين كتاب الوجود وكتب الأنبياء ثدي واحد.!!
ولكن.. تختم كتب الأنبياء ويبقى الوجود بقلم الله.... {قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً}..
يكتب الله بيد الانسان اكثر مما يقول بلسان جبريل.

2

هل عليك أن تجتاز خُمس أمتار الكتب, كي يصبح وزنك عشرين حكمة.؟
أم عليك أن تكتب بخُمس آلامك, كي تصبح الحكمة كل وزنك.؟
أم عليك أن تترك كل المسافات, لمسافة الله.. إنها بلا أمتار؟

هل أنت من النبي..؟ لأنك بينهم؛ تحفظ أقصى رمالهم من قافلة أخرى.؟
أم انك منه؟.. لان قافلتك لا تكتفي بالرمال.؟
..ولكن الأنبياء لا يخرجون بغير الصحراء..
اذن, كيف ترفع قبضتك أعلى الجبال, تدعي رمالهم.. ؟
لمَ لا .. يمكن للقبضة ذلك .. حينما تجعل حديث الجبال والصحراء واحدا.!!!

3

دائما هنالك قصيدة واحدة للدين. قال بها الوجود/ القلب.. قبل الأنبياء..
ولكن الكهنة، الساسة، التجار.. عبّدوا قوافيها.
. مدّوا ألف قصيدة وقصيدة، كي تضيع القصيدة. كما ضاع الكتاب بالف كتاب وكتاب..
....لطالما تضيع الحقيقة بالكتب..

لِما قاله موسى، أو تألم به عيسى، أو مشى به محمد؛ كتاب واحد, إنسان واحد, معنى واحد.. تجره كل الكلمات.
ولكن الكهنة والسلاطين زوروا مشية الأنبياء..!! لأنها لا تترك وراءهم ماشيا..

4

هل أنت زنديق لأنك تكلمت عن زيغهم..
ام أنت خارجي، لأنك خرجت على أزقتهم..
.. ليس المشكلة ان الانسان خرج على الدين, المشكلة ان الدين خرج على الانسان..
اذن لا تعضني وأصحابي قائلا؛ على الانسان ان يعود الى الدين.. فمن ترك من, ايها الواعظ؟

5

النبي يجعل الدين قربانا للانسان.. الكهنة يجعلون الانسان قربانا للدين..
النبي يبحث عن الانسان في الدين.. الكاهن يبحث عن احجار معبده في الدين
النبي يختم نبوته.. الكهنة يختمون النبي.
.. النبي يعبد قبلة واحدة اسمها الانسان.. الكاهن يقبل عبادة واحدة اسمها الدين.
النبي يدخل كل المعابد.. الكاهن لا يدخل الا معبده, فقط .
.. المساجد تنتظر عبدا يصلي في كنيسة؟. أم مازال الله بعيدا عن المسجد؟.. مثلما تاهت الكنيسة عنه..

بناء الكاهن، يواري نبيه.
بقي البناء وضاع الانبياء..

6

احتلال الانسان بالمعبد, واحتلال المعبد بالكاهن.

نابليون يحتل قصر قيصر, والكهنة يحتلون بيت الله.
..ليس المسالة بين القصر والبيت.. المسالة بين الله والقيصر.!!
الارض مااحتُلت في التاريخ قط.. التاريخ احتلها.. فالتحرير كذبة اخرى..؟
# # #

.. كلمة واحدة تقول كل الكلمات؛ معبدُ النبيِّ الانسان, ودينُ الكاهنِ المعبد.
ولكن ان تقول كل الكلمات غيره ان تختصر انينها.. وان تختصر الافكار غيره ان تختصر الانين.. للناي شأن غير شأن الطبل..

اوقف انينك بهذه الكلمات.. عفوا, اوقف كلماتك بهذا الانين؛
ليس المشكلة ان تودّع الدين الى الطين, والمعبد الى الحانة, والنبي الى الطاغية.. المشكلة ان تجعل الدين طينا, والمعبد حانة, والنبي طاغية..
ليس المشكلة مع الدين ان تنزع فروه.. المشكلة ان تلبسه مقلوبا..

إرتداد المعبد[12]

[12] اعتقد ان الكيان الوحيد الذي ارتد على الله في الوجود هو عين المعبد الذي ينادي بأسمه في اعلى المآذن ويذبح انسانه أسفلها.. فالله اصلا لايحاسب احدا على تركه دين ما، كما هي تسميه الارتداد وكذبة عقابها وحكمها القبيح قلبا، ولكن الوجود يحاسب المعبد ان خان قيمه..الارتداد على الصدق هو الارتداد الحقيقي.. خيانة القلب والروح والوجود..اه كم يكذبون..

(سيأتي على الناس زمان، لايبقى من الاسلام الا اسمه، يُسمون به وهم أبعد الناس منه).. النبي

(ولُبِسَ الاسلامُ لَبسَ الفرو مقلوبا)... علي ابن ابي طالب.

(الأفكار التي تتعرض للخيانة تنتقم لنفسها)... مالك بن نبي

1

لا يجدي نفعا, ترديد؛ ان الإسلام معنا بخير, وان محطته فينا هي قدر الحقيقة, ونهرها الوحيد. وليتوقف الفلاسفة والمفكرون والناس في بحثهم عن جدول آخر فيه, على شاكلة ذلك المتفلسف قديما: احرقوا جميع الكتب فلدينا ما يكفينا. حاملا بيده (جمهورية أفلاطون). كما حذا حذوه اخرين لكتب أخرى تناصا معه.
يجري الاسلامويون على هذا النمط, لاشعوريا. ولكن ليس بما كُتب لهم عن جبرائيل, وإنما بما كتبوا هم في جبرائيل... ليس بما قرأه القرأن عليهم, ولكن بما قرأوه على القرآن.

لا يجدي نفعا تشبثهم؛ ان لاخوف على الاسلام, بدعوى ان الكلمات اليوم هي الكلمات بالأمس, وان النبي هو النبي. وان بقاء المقدمات كفيل بعين النتائج في عالم الإنسان,لان النهايات من سنخ البدايات دائما.. رغم ان النسخ الدينية اليوم لم تعد تصنع الإنسان, كما صنعته النسخة الاصل في عذريتها الأولى(ابو ذر, سلمان, بلال, عمار بن ياسر. وباقي الرموز.. وهم اقلية في التراث, كما القيم في المنظومة الاسلامية اليوم اقلية نسبة الى الاسلام الاصل). بل غدت تلك النسخ منظومة تسلب منه وجوده وتُخرس فيه انسانيته. تحارب الله على عتبة معبده.. منظومة بشرية ادعت المقدس. كلما اخذ بها الانسان كلما غدا اكثر تخلفا وادنى انسانية, بل اكثر توحشا..
ولكن النبي المتوفر في ذهن الناس اليوم ليس هو النبي، والله ليس هو الله.. هذه صناعة كهنوتية فحسب.. لذا لن تجد دينهم اصلا.

الاغتراب الذي عاناه الانسان في الاسلام حديثا، والذخيرة المتصدئة التي يحملها عنه تاريخيا, ومعطيات الواقع البشع جعلته دائب الطرح والسوال؛ هل هناك اسلام اخر.. كيف يمكن للفرد ان يعود انسانا بالدين، بعد ان ضاع بالدين والمدينة على حد سواء.. فالمدينة كهنوت اخر.. الصحراء وحدها نقية..

الاصطدام بين العقيدة في أصلها الايماني مع الله والانبياء، وبين واقعها الحياتي المزري، يخلّف واديا من الشك. فهل يمكن الانفتاح على وجه اخر لمفهوم الدين.؟ ..كيف يمكن البحث عن دين جوهري تنتمي به الاديان لبعضها, يكون به الانبياء؛ سلسلة قيمية متواصلة في إنتاج معنى الانسانوي الالهي الجمالي الاخلاقي.. دين يظهر به الكهنة كفرة بكل وضوح. كما يظهر به ما تنتجه الاتجاهات التنويرية اليوم منتميا لثرثرة ركام المؤلفات التي اعتادها المتخصصون دون جدوى.. مرض(ثرثرة الكتب) هذا هو عينه من كلف التجديد تحنيطا, وتجميدا, ولصوصية مفهومية في اغلى حقوله، أي الدين.. فغدا خطوة متخلفة دائما. واما الاتجاه التقليدي فهو الفضيحة التاريخية الاولى للبشاعة.

2

الإسلاميون, مازالوا ببشاعة يقولون ان مشكلة الانسان منبثقة عن عدم تطبيق الدين في الحياة؟. وان الناس خرجوا عن ملة الله (أو بتعبير سيد قطب[13]؛ خرجوا على إرادة الرب). رغم ان الإسلاميين انفسهم من خرجوا عن ملة الناس. وان المشكلة مع الدين اليوم هي في عين تطبيقه الفقهي والمذهبي والكلامي إجتماعيا؟ بعد ان غدا صورة بشعة. بل ان مشكلة الدنيا الشرقية اليوم هي (تديينها), في دولتها وناديها وفنها وحمامها وعرسها؛ اقحام الدين الفقهي بكل شيء بمنطق(يجوز ولايجوز)[14]، لاشياء الوجود. اذ لامشكلة لدى الانسان في ان يكون متدينا مع اشياءه. المشكلة هو حذف الحياة من اشياءه.. سلب وجودها, مذاقها الدنيوي؛ ماهيتها المحددة الهيا.. مامنحها الله من ميزات لخدمة الذات الانسانية. تلك التي تمارس بها تلك الاشياء عنوانها وجمالها الوجودي, والتي لن تكون موجودة بغيرها.. وبالتالي سلب وجودها بسلب ماهيتها.

ليس المشكلة ان الناس لا يحملون دينهم؟.. المشكلة ان الدين بنسخه اليوم لم يعد يحملهم؟. اذ بدل ان يرفع الدين عبء الحياة اصبح بذاته عبئا على الانسان. بعد ان حُوِّل الى قناة تستهلك الانسان في عقله وحبه وماله واحلامه ورغباته..

ليس المشكلة هي ان الناس (لا يوقّعون) ولايوافقون على هذا الدين؟. المشكلة ان هذا الدين لا يقبل ان يكون (واقعا). أليس: (ان النظرية التي لا تصير واقعا, ولا ينقلها البشر إلى الفعل المشخص إنما هي تخيل فردي تعسفي محض، دون أي حقيقة).. كما يرى انطونيو غرامشي حينما يفضح ازمة الفلسفة والمعرفة عموما.. وهذا الدين لايمكن ان يتؤائم مع

---

[13] **هذا الرجل كان صادقا وقديسا، مهما جرت افكاره الى مدارات سلفية، وانسجت سلبا كثيرا من تلك اللحى.. انه غيرهم.**

[14] **بينما الفقه الوجودي، يقوم على منطق(معنى ولا معنى) الممثل للحل الوجودي**.

الواقع وطبيعة الانسان, ناهيك عن ان يصيِّر وجوده, يجعل منه وجودا حقيقيا, مؤثرا, مبدعا, ذو معنى.. يعينه على حل اشكالياته ومعاناته الطبيعية الوجودية. فرغم ان الوحي لم يسع (وراء) الواقع المنحرف والمألوف حينها بكل جاهليته المؤرخة سلبا على مجتمعات قبل الوحي[15]. ولكنه في نفس الحين سعى لان (يكون) واقعا؛ لاغريبا, ولامتماهيا. أي لم يكن الامر هو ان تتنازل السماء للارض, او أن تستسلم لاعرافها وعقائدها وقيمها. ولكن في نفس الحين لايريد ان يكون مخالفا للوجود وانسانه وماهيته .. أي ان الوحي يريد ان يكون وجودا حقيقيا, حسب مقاييس الوجود وعوالمه, لاغريبا شاذا, يفرض نفسه استبدادا, ليكون ظاهرة لاتنسجم مع الوجود, وبالتالي تغدوا الذات المتدينة غير منسجمة مع الوجود[16]. وهذا يعني انها ستكون على صراع سلبي معه. لذا شكّل الدين وفقهه معاناة اخرى في الحياة, فوق معاناة الحياة, وهذا امر واقع لا بد من الاعتراف به..علما ان عدم الانسجام مع الوجود يعني ببساطة؛ عدم الانسجام مع الله.. وهو اهم فضيحة مؤكدة لخطأ الفقه والشريعة الدينية وتزويرهما.. حيث تصادم الشريعة مع الوجود.

كان الأفغاني وعبده والكواكبي وإقبال, في فترة الضجر الاول للزمن الحديث، يصدرون في تهمتهم للاسلام التقليدي عن ذلك فحسب, برؤية؛ ان مابين أيديهم من دين لايهيأ انسانية او يصنع الانسان, كما صنعه من قبل. ذلك الانسان الذي كان دهشة التاريخ, بل هو عين تاريخه. فما يخلفه المعبد اليوم غيره ما خلفه الأول أيام الصحراء.. ليس للمدينة ذنبا أنها دون رمال. إذن فهل الذنب ذنب المعبد انه دون دين.؟

لذا رأى (الافغاني ورعيله)؛ لابد انه قد تزور في أروقة المعبد شيء.. ولكن هذا آل للأسف إلى ان يغدوا الأفغاني وصحبه مزورين في نظر المعبد.

إذن كانت خطوة اؤلئك تتخلى عن المدار النظري الى المدار الواقعي في عيار وقياس صحة الدين, حينما رأت ان صواب وخطاء الإيديولوجيات قائم قبل كل شيء على ثنائية؛ (فكرة/واقع). ولكن تلك الثنائية تَقصُر في زوايا كثيرة, بما لايمكن ان تغدوا معها معيارا كاملا, بسبب وسع مفردة(واقع) دلاليا في شمولها الخارج العياني دون تحديد؛ الانسان في ذاته، ام مايحيطه في المركب الكوني الخارجي الحياتي؛ العمران واستهلاكياته, وتشكلاته التي يحال عليها عادة مفهوم الواقع.. هل الواقع مجموعة قيم الانسان وبناءه الداخلي ام مجموعة مؤسساته وبناءه الخارجي ؟..اعتقد ان الوجود هو الانسان اولا واخيرا في معيار

---

[15] لاتنزل السماء الى الارض الا مع حاجة التمرد, بعد ان تتزور القيم فتغدوا شرعية و مالوفة. فيتمرد الله بانبياءه, تمرد الكلمات.. لذا جميع الانبياء متمردين دون استثناء. لابل لنقل ان جميع الانبياء نيتشوين، واعتقد ان اختيار نيتشه لزرادشت كعنوان لدعوته يتصل بهذا الامر.. علما ان المتمرد لطالما اخذ تسامحا صفة النبي, وان لم تُظله اجنحة جبريل.

[16] هنا افضل وجهة لفكرة وحدة الوجود، خارج الوجهة الصوفية المعتادة..

علوه ودنوه. وهنا الامر يكون وجوديا، كما انه بعد نبوي محض في اسية البعد الانساني مع الحضاره. لذا يمكن ان تنزح تلك الثنائية الى مدار أصح. باخذها على انها ثنائية؛ (فكرة/وجود), لتنحصر كلمة وجود هنا مع الوجود الانساني وذاته, دون كل العوالم المرافقة له في الكون.. وبالتالي حصر تلك الثنائية بماتمنحه تلك الفكرة_الدين البشري_ للوجود الانساني حصرا من(معنى), يفضي به الى ان يكون (قيمة) في وجود.. اكثر جمالا. بل يفضي به الى ان يكون ذاته وجودا, لان الانسان هو الوحيد الذي يعبر عن مفهوم الوجود دون كل العوالم, على اعتبار ان الوجود لايظهر ناجزا باجتماع تلك العوالم, وانما الانسان من يمنح الوجود معناه, وحقيقته.. وهذا ماتخلفت عنه الديار الاسلامية ودينها بالدرجة الاساس. حيث ان مشكلته كانت ومازالت هي اهمال الانسان وقيمته الوجودية او مستوى تقدير معبده للوجود والمعنى.. وبالتالي فالوجود هو الانسان بتلك الحيثيات, وليس مايحيطه من واقع في ظواهره المادية.

3

كان الواقع في زمن النبي يفتح أحضانه بتعجيل حضاري كبير في صناعة الانسان وتغييره.. فاعليته مع ذاته والحياة والقيم, بقدر من الصيرورة والتغير يتجاوز التغيرات والانعطافات الحضارية المعروفة على نحو يثير الاستغراب, في نطاق سنن الكون. وبتشكل, أحيانا نتوقعه شيئا من الأسطورة القومية. سيما ان للماضي سطوته في تقبل أحداثه أسطوريا. ليس لشيء إلا انه ماضيا... كل هذا جاء بحيوية لم يكررها التاريخ[17]. أُناس ملئوا التاريخ بالتاريخ. سواء(أفقيا) من جهة انتشار الفكرة, سعة وسرعة, أو(رأسيا) من جهة الإنسان المُنتج من ذلك الدين عمقا ونوعا في إنسانيته, قياسا على الإنسان الذي خلفته عموم المدارس والإيديولوجيات الأخرى تاريخيا.. تحولات كانت اقرب إلى ألاسطورية في مثاليتها مع بدايات التشكل. تستحق نكتتها الاهتمام عند دراس الاجتماع, بغية اظهار قيمة (الفعل) الشخصي للداعية قبل (فكرته) في تغييرالاخر؛ خلقه من وجود الى وجود. تلك التحولات الشخصية تؤول الى جمالية وقيمة الفعل النبوي وليس وحيه, او لنقل الى الفعل الشخصي للمسلم وليس للاسلام.. وفي ذلك شواهد كثيرة, تمثل اسس معرفية تبين قيمة الفعل واثره (خلق شخصية اخرى فيه), او لنقل استناد الفعل على القيمة الانسانية لا الدينية.. واثر توحُّد القيم واقعيا على توحُّد الدين نضريا, لا العكس. حيث ان تصديق النبوة يتم على اساس شخصية النبي وليس على كتابه.. تحولات ذات مواقف قل نظيرها في التاريخ. في تلك التحولات؛ الغني يترك ماله.. العبد يتمرد على سيده.. الوثني يبول على صنمه.. الشريف يترك حسبه.. الأجنبي يترك جنسه ولغته.. وهذا ما يمكن تصنيفه على

[17] **هذا الاستغراب والإعجاب هو ما استدعى لدى المصلحين مقولة (العودة) بشتى أنماطها_اصولية او تنويرية_ في الأزمنة الحديثة, وفي أكثر الأديان, بل مع اغلب النهايات الإيديولوجية.**

(اللامعقولية) في التاريخ. تلك التي تتكفل وحدها في تفسير المفاصل المحيرة فيه- والتي تترك عادة على هامش الاسطورة والخرافة, رغم انها واقعية من راسها الى اخمص قدميها، لذا تستحق اسم الأسطورة الوجودية لاختلافها عن الميثولوجيا التقليدية في التجريد, وفنتازيا الالهه سيما في اصلها اليوناني- والتي بدورها تنفع كثيرا في اسس الوجودية تمردا على التفسير العقلي والنصي الذي أرهق الإنسان, بتغريبه؛ اما خارج الواقع والحياة (التجريد المعرفي), أو داخل المصلحة (برجماتية الديني والسياسي).. مع ضرورة التجاوز في هذا الإظهار قصة الفتوحات, بما لها من وجه آخر في تزوير التاريخ..من حيث بنيتها القبلية ضمن مقولة (الغنيمة) التي قامت عليها أكثر الفتوحات. كذلك تداخل السياسي بالديني فيها. سيما ان وقت تلك الفتوحات بدأت في أشواطها الكبرى ما بعد انمياث منظومة الوحي مع الدولة الأموية وتحول الإسلام إلى كيان إمبراطوري, يعتمد السطوة الملكية في الاحتلال مخلفا وراء شهوته كل القيم الأولى, وباسم الإسلام وعناوينه الكبرى طبعا.. وللاسف رغم الوضوح التاريخي في ذلك، ولكن مازال رأي المتنورين في انتشار الاسلام رأي سلفي معاند بامتياز... مع ذلك فالكثرة لم تمثل يوما معيارا للخطاء والصواب..

المهم انه ماعاد الاسلام كذلك اليوم. حيث افراده اقل قدرا, من افراد المجتمعات الاخرى.. فبدل انه كان يُخرج الاعماق من الذوات عن أصنامها, بدأ ينحت لها اصناما ماعهدتها البشرية من قبل.. اصنام لم ير مثلها النبي في الكعبة.

4

إلى ماذا تحال هذه النهايات الإيديولوجية في انقلابها عن الاصل دائما, في فلسفة التاريخ الديني أو الإيديولوجي عموما؟.. بِدأ يمكن ان تحال إلى أشبه بسنه كونية[18] في قلب الوجود الإنساني / الحياة / التاريخ. بمنطق بسيط؛ من يتخلى عن الحقيقة تتخلى عنه. يمكن ان تسمى هذه السنة بـ (انتقام الافكار) يتحقق أسمها من مقولة مالك بن نبي؛ (الافكار التي يخونها اصحابها, تنتقم لنفسها). علما ان مدار هذه السُنة موقوف وجوديا على أصحابها, لان الانتقام لا يكون إلا عن نقض ميثاق أو عهد أو انتماء(الفكرة وصاحبها).. وهذا يقتضي ان نقرر ان للافكار عالمها الخاص, كما للغة, بكل مالكلمة عالم من معنى؛ له قوانينه وسننه وحيثياته ومؤثراته؛ جماله وقبحه, خيره وشره, صدقه وكذبه, تعاشق الافكار, زواجها, رحلتها, غربتها, فراقها, اغتصابها, سكرها, تيهها, جنونها, انتحارها, موتها, ولادتها, غذائها, تسممها.. وانتقامها. تماما كعالم الانسان. ولكنه عالم غريب في شروطه السننية, رغم ان شروطه هذي مقومة للسنن البشرية ومقومة لشروط الانسان الوجودية, للارتباط الكبير بين الانسان والافكار.. وهو مايمتد الى العلاقة بين الانسان واللغة أيضا.

---

[18] لافرق بين كونها الهية او كونية, لان مصدر التكوين هو الله, تبعا لحكمته في ذلك, وهي حكمة لاتزال مجهولة, حار بها الفيلسوف قبل غيره, وهو عينه مأصطُدِمَ به باسم اللامعقول في الوجودية المؤمنة.

.. هنا تنتمي السنة إلى مسألة وحدة الوجود ايضا باعتبارها مسألة تتوفر في كل العوالم, ومنها عالم الافكار _ بفهم اخر طبعا عن الوحدة الصوفية _ على أساس, تنافر الفكرة مع الطبيعة؛ تنافر الجزء مع الكل, بالخروج على نظام (الكل الكوني) الممثل بانسجام الجزء مع الكل[19]..وهذا الامر يحصل حينما يكون المفهوم بغير شكله الكوني الحقيقي. أي خدش الانسجام والكفؤية المؤسسة لوحدة الوجود بين الاجزاء.. الانتقام هنا يحصل بسبب قانون رد الفعل داخل الكل الكوني في وحدة الوجود. رد لايشابه قانون العلية في علوم الفيزياء مع الطبيعة الجامدة, وانحصاره مع البعد المادي فقط, وانما هو قانون اخر, لان له عالمه الخاص, كما لعالم الانسان قوانينه الخاصة في رد الفعل والعلِّية عموما, وفي مجمل هذي القوانين الثلاثة لرد الفعل تكون فلسفة الحياة.

ينتمي عالمي اللغة والفكر الى عالم الانسان, لانهما يرتبطان به اكثر من العوالم الاخرى؛(الجماد, النبات, الحيوان). بل ان هذه العوالم الثلاثة يمكن تصنيفها على انها جميعا عوالم جامدة, بينما اللغة والفكرعوالم متوترة تأخذ توترها من الانسان (متغيرة, متصيرة). لهذا السبب نقول ان اللغة وجودية واعتباطية وليست قصدية لانها مرتبطة بالانسان وحياته، وهي حياة وجودية لايضبطها شيء. وكيفما يكون عالم الانسان تكون عليه والعكس صحيح ضمن جدلية ليس محلها هنا. لذلك فعالم اللغة ايضا لايحده حد لانه وجودي، لاتصاله المباشر بالانسان.

فهل للافكار يد تضرب بها؟, ام لعنة ميتافيزيقية يعينها عليها الغيب؟.. ام انها سنة وجودية تنوب بها الاشياء عن الافكار, فتنتقم من الانسان اشياءه..؟ في اللحظة التي تجد تلك الفكرة انها لم تعد تحمل شرفها المخول لها في البدايات.؟؟

هل تحمل الآيتان {أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَـؤُلاء فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْماً لَّيْسُواْ بِهَا بِكَافِرِينَ}.. و آية (...وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْماً غَيْرَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُونُوا أَمْثَالَكُم}.. شيئا من ذلك، يتمثل بانقلاب الأجيال, انقلاب الابناء, لا الغرباء.. اعتقد أن مقولة الناس في الثورة الفرنسية؛ (اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس)[20]..أبرز شيء لذلك، رغم تحول ثورة تلك المقولة إلى دراما ابرز وجوهها إنها تراجيديا عنف. ولكنها مبررة في سخط الجماهير. ذلك السخط الذي وصلوا اليه بخيانة القسيس لمثل المسيح

---

[19] يمكن مراجعة, الاسس البالغة التي سار عليها الفليلسوف والاديب التشيلي جون باينس في مسألة سنن الوجود, اعتمادا على فكرة الكل الكوني عن التصوف الهندي، بطريقة تنعش كثيرا فكرة وحدة الوجود, في شكلها الجديد(انسجام التصرف الانساني مع طبيعة الكل الكوني.. حسب ماهية الكون في خلقه)وتؤكد نفسها بالتجربة العلمية في كتابه, فيزياء الاخلاق, المترجم بعنوان؛اسس التعامل والاخلاق للقرن الحادي والعشرين, ترجمة احمد رمو, دار علاء الدين.

[20] الغريب ان هذه المقولة لاتعود الى شخص علماني وإنما تعود الى كاهن ورئيس دير, يدعى جان ميليه(1664-1729), انتقلت عن كتاباته, مع مثقفين اخرين, دون ارجاع نسبها.. علما ان نصها الاصلي هو؛ (لن اكون راضيا قبل ان يشنق ويخنق جميع النبلاء, بامعاء الكهنة)

وصليبه, حينما انماثت في افكار الملك... ولطالما تتحول افكار الانبياء الى افكار الملوك في المعابد.. لذا النبي والمعبد لايلتقيان.

5

يعود هذا المآل الديني وانفصامه عن الواقع إلى أس (وصال المعنى/ فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان)[21].. خلاصة مايُلزم هذا الاس في هذه الزاوية، هو أن الناس يجتمعون على فكرة, حينما يجدون معها معنى جماليا يحقق وجودهم المعنوي. ويتخلون عنها بعد ان تتخلى عن معانيها.. وتبعا لهذا الاس, لطالما نلاحظ ان مسلما ينتمي (تفاعلا حياتيا) مع فكرة مسيحية, أو نلاحض مسيحيا مع فكرة إسلامية او بوذية.. بحيث نرى وجوده الحقيقي مبني على مقولات خارج دائرة انتماءه الرسمي, فيما ولد عليه, وإنْ لا شعوريا.. كل ذلك يتم عما يفرضه (وصال المعنى) من انقيادية طوعية للذات؛ مسلما يعشق اسلامه ونبيه, ولكن بحمولات تاوية او بوذية، او لمفكر ملحد. اكثر من حمولات فقهاء وفلاسفة اسلامه.. بحيث يحق تصنيفه على اتجاه تلك المقولات دون دين فقهاءه الرسمي[22].

كل ذلك يتشكل بتلقاءية لاجل المعنى ووصاله فحسب, جبرية اخرى في الذات, تشابه جبرية العشق عينه.. أي انه شوق ذاتي يعلو على صورية العقد الديني وجفافه. بحيث تجد المسلم مثلا في حراك حياته متأثرا بمقولة وافكار وفنون شرقية وغربية خارج الاسلام, فيها حصة لغوته, ونيتشه, وغاندي, وطاغور, ولاوتسه.. ومسيحين عرب ومسلمين لادينين.. وملحدين.. كل ذلك يجري معهم تلقائيا بمايفرضه عليهم وصال المعنى مع اولئك. وفي نفس الحين يفترقون عن مقولات اسلامية لعلماء وخطباء ودعاة وماشابه, ايضا لجفاف المعنى فيه بعد ارتداده. لاعداءا ولاهروبا من الدين. وانما انجذابا للمعنى ووصاله في الجهة الاخرى.

---

[21] الذي سيقوم عليه الفقه الوجودي وعموم وجوديتنا الدينية كما سيأتي.

[22] لا يوجد إنسان في زمننا مسور واقعيا بمقولات انتماءه, إلا الشذوذ الأخذون وجها للتعصب في اتجاه ما, يحاولون ان يعولموا فقط افكارهم, بارثوذكسية مقيته. فمعظم الناس يسيرون في الحياة بخليط من مقولات المنتج الإبداعي للإنسان بما هو انسان دون التحديد الديني او الجغرافي.. سيما المقولات التي تقولهم وتعبر عن الامهم وهمومهم ومعاناتهم؛ املاءات الوجود.. المقولات التي تتوفرعلى المعنى دون الدين.

المسلمون بين البدايات والنهايات كانوا ضمن دائرة (فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان) وسُنّتها. لذا لكثرما كان تخليهم[23] كبيرا عن المسجد والشرق إلى الجامعة والغرب, مع كثير من مثقفي العصر, وعوامه, ممن اتجه الى الغرب, ولا ذنب لهم في ذلك إلا جريهم مع السنة, بذنب المؤسسة الدينية, وانتقام السنة فيهم..كما انه لا يمكن توجيه يقضة الغرب؛ ان المعنى قد رحل من المسلمين ناجزا بأبداع الأولين, فتلقفه الغرب.. لابأس؛ إن لم يكن نتاج المعنى إبداعا ذاتيا للغرب في كثير من خطاه, فللغرب الجدارة في الانتفاع من المعنى لدى الاسلام قبل ان يتزور، بينما الشرق طمسه[24].. الكواكبي عينه كانت تلك حسرته؛(لربما يصح ان نقول أن البلاد الغربية قد استفادت من الإسلام أكثر مما استفاده المسلمون)..
الغريب ان ذلك الانفتاح من الغرب على الشرق والاسلام كان في اشد ايام الصراع عصبية.. اي بعد الحروب الصليبية, مباشرة..
رأى رجالات الاصلاح في الشرق هذا الأمر واضحا في علته (فراق المعنى واجتماعه) بدءا من الطهطاوي في رحلته وإدراكه هذه الإشكالية في وصال الغرب ما تخلينا عنه, سيما في مقولة الحسن والقبح للمعتزلة التي وجدها لديهم بعناوين اخرى منحتهم طرقا اخرى في الوجود الحضاري, تلك المقولة التي صُلبت إسلاميا باسم الدين نفسه في بدايات التصفية الفكرية والجسدية, للإنسان المبدع خارج السلطان أو مذهبه, فيما كان مع المعتزلة. ومن ثم, همشت المقولة وولاداتها, جهلا وجبنا وانتفاعا, مع أنها أهم ما أنجزه التراث الإسلامي, والتي يمكن ان تحال إليها كثير من تأسيسات عصر التنوير, سيما في القانون الطبيعي..
والامر يمتد مع محمد عبده و جرى مع جميع رجالات الاصلاح الذين انتهت خطاهم بغرابة الى سلفية مريرة.. إذن كل قصة الاتجاه الى الغرب او غيرهم هي قصة وصال المعنى/ (فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان).
عين المبادئ الاولى للاسلام تطلب منك بان تعود للأخر، بحثا عن نص آخر, يفتحه متألم وعى المعنى في زاوية من زوايا الحياة. كما لاحرج في تقدم الهويات الاخرى, او اضطرار الاخذ عنها, بقدر ما ان العار هو ان تبقى جاهلا, مؤذيا, مستحمرا.. تسخر منك البشرية. او مقلدا لشخصية الاخر, دون شخصيتك. السخرية باقية بكلا الحالين.

[23] المثقف الاسلامي بدأ بعد عناد طويل مع الغرب, يؤكد مقولاته النقدية للدين، في افيونية الدين واغتراب الانسان به وتعطله الوجودي.. ولكن لم يقوى على ذلك التأكيد, الا بعد ان اتضح له ان دين المعبد ذاك غيره دين النبي.
[24] حتى ان مقولة ذاك الشيخ المشهورة عن ابداع الغرب وتهمة السرقة: (تلك بضاعتنا ردت إلينا). لا تمثل تهمة للغرب بقدر ما هي اعابة للمسلمين في تخليهم عن الحقيقة. وبالتالي تعود مثلبة على الشيخ نفسه.

في فكرة ارتداد النهايات مع كل وجهة إيديولوجية؛ دين أو فكرة مدرسية أو إطار حزبي أو قومي، دائما ارتداد المعنى يمثل الفزع الأول للانحراف، سيما الخط الديني وعادته في الانحراف تاريخيا, كما رأى مثلا سبينوزا في فلسفة التاريخ الديني ومصير الوحي في التاريخ؛ في انه دائما ينقلب إلى الضد. اذ دائما هنالك انقلاب؛ الروح إلى مادة, الوحي إلى كتاب, المعنى إلى حرف, التدين إلى خرافة, الإيمان إلى تعصب[25]. لذا كان لابد ان تحمل الخطا الإصلاحية صفة التضاد والا لن تكون اصلاحا. كما ان هذي الخطى المتهِمة للدين كانت متوجهة إلى تلك النهايات؛ المادة\ الحرف\ الرماد\ الخرافة\ التعصب\ الاستحمار\ الاستعباد. وليس للدين نفسه. وهي صحيحة تماما فيها.. وابرز شيء يليق بذلك هي مقولة هرمان هسه؛(ما كان بالأمس خمرا أصبح اليوم خلا). وهذا يشمل معظم الإيديولوجيات والثورات والأديان. المهم ان الشيء اصبح غيره.. هذا المنحى السنني للايديولوجيات يبرز فيه تاريخيا الوجود الديني كأهم وجه في ارتداد النهايات. فمن المؤسف ان هذه الإشكالية لم تجد نفسها في التاريخ كما هو مع المجال الديني، والمؤسف اكثر أنها لم تكن كما هو مع المجال الإسلامي بالذات، سيما أنه يحمل اخر النبوات واهمها..

فالاسلام اليوم تماما غير الاسلام الاول..الايمان تحول اليوم كفرا.. كما تحول الخمر خلا..

7

تجد رؤية الاصلاحي الاهم علي شريعتي مكانها هنا في خصوص الانحراف التاريخي مع الإسلام، في انه؛ لم تُعرف رسالة أو دينا من الأديان السابقة تعرضت لحملات الإفساد والتحريف إلى ما يناقض واقعها الحقيقي كما تعرضت له دعوة النبي الخاتم (الإسلام الأخير).. ولكنه في نفس الحين يرى ان الاسلام اقل انحرافا عن الحقيقة نسبة الى باقي الاديان. من منطلق لديه هو؛ يجب قياس كل حقيقة بالنسبة إلى ماضيها ورسم مؤشر بين وضعها الحالي وما كانت عليه عند نقطة البدء.. وهذا ما وجده ينطبق ايضا على التشيع نسبة لباقي المذاهب, إذا ما قيس إلى رموزه الأولى وتاريخه البكر[26]. والاسلام ابعد عن شكله الاول من باقي الاديان.. ولكنه مع ذلك يراه هو الاقرب الى الحقيقة على ماهو عليه من انحراف!!!.. وهذا مايرفض هنا. فعلي شريعتي هنا كان رحيما جدا، كونه وجد الانحراف في الإسلام, فقط قياسا على عظمة ماضيه(إسلام النبي)، وليس قياسا على الاديان الاخرى اليوم. اذ على اساس تلك الرؤية يبقى لدى شريعتي اسلام اليوم أقرب الى الحقيقة من حاضر باقي الأديان رغم تحريفه الاكثر من باقي الاديان، كما هو تصريحه.. ولكن الواقع في عمقه يعرض غير ذلك، إذ حتى الحاضر هو أسوأ انحرافا وتخلفا من باقي الأديان. وهو ما يؤكده أس وصال المعنى[27]/ فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان., في اسلام

---

[25] **سبينوزا, اللاهوت والسياسة, ترجمة حسن حنفي.ص17.**

[26] **انظر كتاب علي شريعتي؛ الحج, ترجمة عباس امير زاده, ص53 –54 .**

[27] **هي الاس الاول للفقه الوجودي وللحل الوجودي عموما.**

اليوم المميز بخواء افكار معبده من أي معنى, اضافة الى توحشها.. طالما أن قيمة الأفكار تكمن في فعاليتها الإنسانية وليس في أصالتها؛ ارتباطها السماوي (نسبها الالهي). وان ما لا يحقق معنى في الوجود وغائيته المؤنسنة من الله, مهما كان جميلا في اصله فهو اكثر قبحا من غيره. طالما ان الأشياء بمعناها. حيث تنفتح عن وصال المعنى قاعدة تُنحت هكذا؛(أنا ذو معنى, إذن أنا موجود). بصيغة شرطيتُها[28] هي؛
(اكثر خروجا عن المعنى، يعني اكثر انحرافا عن الحقيقة)..

لتكون أهم اس في قياس القيمة, او اهم مبدأ معياري، سيما في الحلال والحرام..
في ذلك كيف يمكن أن تكون الرؤية السابقة صحيحة, والتي تظن؛ أن الإسلام المعاش اليوم أكثر انحرافا من باقي الأديان, على مستوى الواقع وإنتاج المعنى, بعد تلك العظمة, ووجهها الأسطوري.

مثلا في خصوص مسالة التوحيد، وهي المسالة الأبرز في مقارنة الأديان. المسلمون مدرسيا يتكلمون حد السخرية عن التثليث لدى المسيحية. وانهم الأوحد في توحيد الله على هذه الأرض. ولكن تبعا لاس وصال المعنى سنجد أن الأمر غير ذلك؛ الانحراف ظاهرا مسيحي, ولكنه في العمق يغدوا إسلاميا.

لا يمكن أن تمنح مفهوما مكانته وقيمته بين القيم إلا بقدر ما يمنحه للإنسان في وجوده من معنى.. وهنا تقييم مفهوم التوحيد لدى المدارس الإسلامية بما أعطته تلك المدارس للمجتمع مقارنة باديان أخرى غير موحدة، أو لها أرقام من الآلهة.
أي أن المسالة هي في ماهو عليه المفهوم في الواقع، ومردوده على الإنسان وحياته وقيمه فيها وفعله جميلا كان الهيا او قبيحا. إذ حتى وان كان المفهوم صحيح صوريا كما في اللاهوت الإسلامي تقليديا, حينما استخدم العقل الارسطي في اثبات ايمانه؛ اله واحد إزاء اقانيم ثلاثة. ولكن المشكلة ليس في الرقم. المشكلة في واقع الرقم؛ فيما يفعله في الاجتماع البشري وتطوره الواقعي والقيمي, أو أثره على القيمة.. وهذا هو المنحى الذي قامت عليه في الكهنوت اكثر المفاهيم الإسلامية لتغدوا مخدرة معطلة محبطة مفضية إلى تيه يبرزه واقع لا يمكن نكرانه.
وجوديا، حياتيا، ليس المشكلة ان تقول الله ثلاثة او اربعة، مايهم لدى الله هو ان تجعل الانسان واحدا. وان تجعل القيم واحدة في انسانيتك الجميلة لاتشرك بها اي قبيح وشر اطلاقا.. هذا التوحيد من قبل ومن بعد.
ليس هنالك فرق بين رؤية التوحيد والتثليث بين المسلمين والمسيحين على ارض الواقع.. الفرق صوري فقط على مستوى المجلدات النظرية والمعابد الفارهة, لا الشوارع المهمومة

---

[28] **تحمل هنا المقولة اسم (شرطية منحرفة) حسب الاصطلاح المنطقي. أي مضمونها شرطي , لان مؤداها؛ كلما تكون اكثرخروجا عن المعنى, كلما تكون اكثر بعدا عن الحقيقة.**

الضيقة؛ المسيحيين يجعلونه في اقانيم ثلاثة، والمسلمين يجعلونه في واحد.. المشكلة بينهم رقمية محضة، بين واحد وثلاثة, دون أن ان تكون في صلب التوحيد كمعنى ووصاله,علما انه (وصال حياتي لا نظري). عنوان وجودي لالاهوتي.. بعد ارضي لا سماوي. يختص بفعل الانسان لا بتصور الله.

واقع التوحيد في فكرتها الإسلامية الأصيلة بعيدة تمام البعد عن الواقع الراهن للمعبد وعلومه، علما ان عين علي شريعتي يُعبّر في كتاب الحج عن التوحيد في واقع المسلمين اليوم؛ (انه لم يبق من مفهوم التوحيد إلا الإله الواحد..). لذا لم يمنح الحدُ الرقمي لمفهوم التوحيد لدى اللاهوت الاسلامي اثرا لحياة الانسان المسلم طوال تاريخه, او تاريخ علم الكلام. لذا وجود التوحيد في الخطاب الاسلامي هو كعدمه في اثره الحياتي. بل شَوَّه القيمة الوجودية للتوحيد وقدرها الاساسي في الوجود الانساني.. بعد ان غدا بتلك الخصوصية الرقمية فقط، دون معنى يمكن ان يجره المعنى الاول له؛ بعنوان اقصاه خلو الوجود من الهة اخرى. بل لم يفهم أيا كان من المسلمين مفهوم التوحيد, ولم يرهق هذا المفهوم، كما ارهقه الفلاسفة والمتكلمين..يل يقصر امرهم حتى عما اشار اليه بلال الحبشي في اصراره تحت احجار قريش؛ أحد, أحد...

اذ مهما كان الحِجاج رقميا في اللاهوت التقليدي بين المسجد والكنيسة, ولكنه في حقيقته يظل ضمن مقولة الكيف لا الكم. فشكل العلاقة القائمة بين الانسان والحياة, لايمكن ان تستمد فن نجاحها من العلاقة العبادية والتصورية بين الانسان والله فحسب, لتخصم المسالة بطريقة ايديولويجية دينية, وانما تستمد نجاحها من علاقة الانسان بالانسان, بين الذات وفعلها الخارجي(الدين المعاملة), وعن ذاك يتأسس مفهوم التوحيد, بتوحيد الانسان؛ إكبار قيمته وتقديسها.

تعود ازمة ذلك في بنيتها, الى الاطار التجريدي للمعارف الكلامية, وخلوها عن أي منحى وجودي حياتي يعير اهمية الى وجودية المفاهيم وارتباط وجودها بالفعل الانساني وحياته, وبالتالي قدر اثرها على ذلك الفعل وحياة الانسان وحركة تاريخه.. أي ان اللاهوت كان يرى على انه حقل الهي محض, ليس للانسان حصه فيه, وان جميع المفاهيم التي تدور في اللاهوت ومنها التوحيد, مفاهيم ميتافيزية خارجة في محدداتها عن العنوان الانساني, لذا وضع نفسه إزاء علم الناسوت.. رغم ان اللاهوت امر وجودي, متعلق بالانسان قبل أي شيء اخر.. فاللاهوت في حقيقته؛ ليس حديثا في ذات الله, بل حديثا في الوهيات الانسان.. وعن هذا التجديد المنهجي,او بالاحرى المفهومي للاهوت, يمكن التحول بمفهوم التوحيد وباقي المفاهيم التي يحملها ذاك الحقل الى اطار اخر.. وهو عينه ما جعل بداية الاصلاح الكلاسيكي تقوم على المنهج الاجتماعي في فهم الإسلام كما بدأها مثلا محمد عبده في رسالة التوحيد مع تواضعها وبساطتها تماما. مرورا بباقر الصدر في تفسيره

للأصول الإسلامية اجتماعيا، ومالك بن نبي في الفعالية الاجتماعية, وهو الافضل نسبيا إضافة إلى الخطوة الاكثر تميزا لعلي شريعتي في استناده إشكالية المعنى كمنهج أساس تمثلت به مدرسته قبل غيره_ وان لم يضعها كمدار رسمي لافكاره_ في غائية المفهوم وفعاليته..

بعيدا عن الواحد والثلاثة في المجال التجريدي للتوحيد دون أي صورة للمعنى وواقعها وأثرها الوجودي، يمكن ان يُبدأ بالمجال المضاد للتوحيد مع مفهوم الشريك, ولكن وجوديا على خلاف المنهج التجريدي لعلم الكلام في فراغه الدلالي وخواءه حياتيا.. إذ لم يكن تكليف الله للانسان في خصوص توحيده كألِه, على مستوى تصور انه المنفرد في الوجود تحكما كملك. بقدر ما أراد واقعه القيمي دون أرباب.. والمسلمون في ذلك لايضاهيهم دين في جبة اربابهم, بما لا تعد في واقعهم.. يشي بذلك, بل يصرخ بذلك بيت محمد اقبال (كعبتنا عامرة بأصنامنا) في قصيدته المعروفة.. يعبدون المال دون الله..يشركون بالله السلطة والجاه والقوة والكذب والنفاق والشهوة والراحة..
أي بلغة الانثربولوجيا, ليكن النظر منصبا على الزوايا الحياتية للمتدين, لا على الدين في نظريته ومقولاته وأذان معابده توحيدا(لااله الا الله..), كي يُعرف مفهوم التوحيد في منظومته, عن واقع مجتمعاته.. وفي هذا البعد تغدوا أصنام المسيحية والبوذية اقل بقليل من أصنام المسلمين.

قضية التوحيد وغيرها في واقعها ليس شأنا نظريا, يقف عند مستوى التصور, كي يقال ان الواحد أكثر انتماءا إلى التوحيد من ثلاثية المسيحية.. القضية بين الأديان والمناهج السلوكية يظهر جدواها على مستوى الواقع، في فعاليتها الخارجية، بما يصل منها إلى الحياة وحركتها, ووجهة ما تجره مفاهيمها من فعل. بحيث لكثرما يغدوا المسيحي اكثر توحيدا من المسلم, حينما تكون حياته وحدة واحدة, مع ذاته, مع الانسان, مع الله.. بقيم تعود بشكل من الإشكال لواحد فقط، على عكس المسلم أحيانا، قد تنتمي قيمه إلى أرباب من الزور والنفاق والجبن والمصلحة والخداع..
اذن، بإختصار؛ ليس التوحيد ان ترى الله واحدا في الوهيته, بل ان يراك الله واحدا في فعلك.. موحِّدا للانسان, ولقيمته, وقدره, وحقه.. مهما كان دينه وجنسه ولونه, وطبقته, ونسبه؛ فقيرا اوغنيا، اسودا اوابيضا, رئيسا او مرؤسا.. الكل يعود الى اله واحد.

هنا يُسعد الاشكالية ان تقول نصا لكيركجارد؛(ليس المهم مانؤمن به, وانما المهم هو الكيفية التي نؤمن بها.) والذي بدوره سيكون اهم نص لمقومات التجديد الديني معنا، ولمقومات وجوديتنا على حد سواء.

إرتداد المعرفة

(قد تركت لك هذه الكتب... فإذا رأيتها تخونك فأجعلها طُعمة للنار)
ابو سعيد السيرافي في وصيته لولده.

(ماأعتقدت ان حكيما يخلد الكذب باسم الحكمة)
..السلطان المنصور الساماني في وجه ابو بكر الرازي.

1

رددتني حيرة سابقة قبل أن أرددها؛ هل من المعقول, بعد مجيء ألف نبي ونبي وقديس وفيلسوف وشاعر وعاشق, وموت ألف ثائر وثائر, يعود العالم تيها.... أين صيرورة الوجود في جهة الآلوهية, بعد كل تلك الكتب التي أنفقها التاريخ.؟

هل (الناس) هم مازالوا يزدحمون أمام الأفكار فيثرون شغبها, بعد كل تعب العمالقة-كما وصفوهم لنا - بها. أم أن (الأفكار) هي من ازدحمت على أذهان الناس فتاهوا وسطها ؟

هل مشكلة الافكار هي الناس, ام مشكلة الناس هي الافكار ؟. فهل هي مشكلة الكتب؟.. وان الانسان يولد انسانا. والحضارة تدمره..

لماذا تدهور الإنسان, رغم كل هذه المعابد والكهنة والعلماء والفلاسفة...

التسأول اولى في بحث الحقيقة..

لماذا لا يتغير العالم.. نحن أدنياء منذ كنا في معابدنا وفي عقولنا وفي اعرافنا.[29]؟

لكثر ما يبحث الإنسان عن فكرة دينية له تقربا للحقيقة، لا الحقيقة قربانا لها، كونها تُذبح دائما قربانا لشهوة المعبد وكاهنه ومذهبه وسلطانه... بحثا اضناه بصوت خجول, خشية المقدس المحتمى به. رغم الاستلاب الوجودي الذي عاناه ذلك الإنسان هو وأجداده مذ عرفوا الكاهن وأعطوا معابده كل أحجارها... ولكنه أحط منهم دون أي رفعة حلموا بها.

لماذا تاه الإنسان وسط الدين ومعابده, وبدأ يعاني فشله فيهما.. اليس المفروض انهما(الدين والمعبد) حاضنة الله/ الجمال والجلال...

هل هو فشل الانسان ام فشل المعبد؟.. ام فشل كذبة, او كذب مازال يسمي جبريل بغيره ؟.. الجمال بغيره.. الحق, النبي, الكتاب.. كل شي بغيره.. مؤامرة مستمرة على المفاهيم.. حتى على الله نفسه..

كيف حصل كل هذا الهدر التاريخي؛ للإنسان , الدين , الحضارة , الجمال , الحقيقة ..!!؟؟

2

[29] لنكن ارسطيين هنا بين الانسان والفكر، فهل يصح هذا القياس المنطقي؛ الناس امرها مرهون بأئمة الفكر.. المفروض ان الناس/ الانسان مخلوق متغير, في ولادة مستمرة.. لكننا نراه في موت وجودي, دون حراك على مستوى القيمة والجمال. اذن ائمة الفكر عثرته.

لا تقع المسألة على الجانب الحياتي لمجتمعات الدين, كجذر أبعد مدى في الهدر , أو أولى في جذر الأمة , بقدر ما تقع على الأطروحة البشرية التي حرفت الدين , وبالتالي حرفت المفاهيم , الحياة, الحقيقة ... وبقدر مضاهي لذاك تقع على بنية المؤسسة الدينية, أو بنية الجماعة فيها.

كيف تفتخر المؤسسة الدينية بأن التراث وصل ذروة في علوم الدين, تسقط الى جنبها جميع العلوم البشرية الوضعية, مهما وصلت، بينما الناس وصلت الذروة في الانحطاط وفي امتعاضهم من ذلك الدين الذي انجبته المعابد, بغيا بينها ؟.. اذ دمار الاسلام ليس مسؤلية كيد الاخر كما تصرُّ الجوامع والحركات الاصولية, وانما مسؤلية خيانة المسلمين.. فالاسلاميون سيما اليوم هم من شوه الاسلام لا العلمانيين؛ (وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ)..

المشكلة في عموم مقطع الاية ليس في (ما اختلف فيه) مع انها (بينات) وواضحة بتصريح الاية.. وانما المشكلة في ان هولاء هم (الذين أُوتوه) ليس الا، والاهم هو ان اختلافهم كان(بغيا بينهم) ايضا. وليس خلافا معرفيا!!!.

بكل الأحوال, الهدر التاريخي للدين تاريخيا يعود الى البنية المعرفية لجماعة الدين, وبالتالي يعود الى الدين الذي شكلوه بعيدا عن النبي وكتابه, ومن ثم اصبح من ماهيته الزامات تلك المعرفة.. اي يعود ذلك الهدر التاريخي الى الدين معرفيا /(المعرفة الدينية)..

مشكلة تلك المعرفة الدينية البشرية انها قيدت المقدس برأيها.. رأي تعود املاءآته إلى بنية الجماعة في نسقها التاريخي, مشكلاتها الفردية والجماعية, بما تفرضه المدارات الاقتصادية أو السياسية أو المذهبية أو الدينية أو الحزبية اوالمدارات الذاتية.

خرج كل ذلك على الدين, كظاهرة متهمة في التاريخ تأسست في المعبد, حينما حاول صاحب المعبد (تديين الانسان) واعتبروه الواجب العبادي الاهم في معارفة, عوض ما حاوله صاحب الوحي من (انسنة البشر بالدين).. هذا التديين عينهماافضى الى تجيير المقدس في اطر جغرافية وحزبية وقومية وتاريخية, تُخرج الاخر عن كل مشترك, حتى على مستوى الانتماء الواحد للانبياء. وهذا مافرض تهميش مفهوم الانسانوي, لانه المفهوم الرئيسي للقرابة بين المجتمعات, وهو المفهوم الوحيد الذي يحمل جدارة الوحدة للوجود والناس والنظام والجمال.. وهو الاكسير الوحيد الذي يحيل كل حقوق التعدي على الاخر الى الزامات في حبه[30].

هنا يتبين بوضوح ان مفهوم الدعوة والدعاة يأخذ اكبر تهمة لقيامه على التديين ليس الا. وعن التديين نفسه خرجت الحركات الاسلاموية غير المبالية بتهمة العنف, وعن نفس المفهوم تعود جذور الحاكمية الاسلامية ولو لا شعورا مع ابي الاعلى المودودي وسيد قطب, بما لم يكن بتاتا مع الطهطاوي والافغاني وعبده وعلي شريعتي.. بحيث انقسمت الاتجاهات المسماة نهضوية بشكل ما؛ بين (إعادة قيمة الدين) وبين (إعادة التديُّن).. الذي وصل مع الشطر الثاني حد القسر عنفا في إعادته للمجتمع، او النزوح/جماعة التكفير والهجرة.

نفس الازمة جرت مع فكرة (اسلامية المعرفة) التي اخذت وجودها الكبير في العقد الفائت, بإسم التنوير رغم ان غايتها هي عين تديين الوجود واسلمته.

العودة لسلة الانبياء, ليس في تديين الاشياء واسلمتها, فالسلال النبوية لم تكن تفرض قانون سماوي يتكفل السوط بتطبيقه, ليتحول المؤمن الى عبد حقيقي، مابينه وبين الله هو عين مابين العبد القن والسيد، وفلسفة السوط بينهما..نفي حياة العبد لاجل حياة السيد ووجوده.. وإنما كانت سلالا تعرض مالديها وفقط/ وماعلى الرسول الا البلاغ.

اعتادت الدراسات النقدية الجادة في التجديد الديني على اثارة نكتة ضياع مبحث الانسان في التراث الديني وإنمحائة في مبحث الله. ولكنها وجهت ذلك الاشكال الى الفلسفة وعلم

[30] أُخِذ التعدي من المسلمين على الاخر(شعوب الديانات الاخرى) كحق شرعي في المنظومة الفقهية التقليدية, شُرِّعت بها علاقة الجماهير المسلمة مع اهل الذمة, في فهم الاصغار, والزواج من الكتابي, ناهيك عن غيره, وتنجيسه, وعدم دخوله المعبد, واستحلال نسائهم واموالهم في دار الحرب.. وغيرها الكثيرا, مما يخالف الروح الانسانية الكبرى للدين.. لذا هي ترفض من العامي قبل العالم بمقولة(استفت قلبك وان افتاك الناس وافتوك). كاهم معيار نبوي للتشريع في حسنه وقبحه.

الكلام فحسب. واهملت مكان ذلك الاكثر محورية, واثرا في الدين وانسانه.. فمن جهة؛ لم تكن تلك الاشكالية تشكل قلقا واقعيا, في ذينك العلمين (الكلام والفلسفة). وانما كان ذلك في علوم التشريع ومنطقة المبادئ والاسس في الدين. والتي تدخل في واقع الجمهور وتحديد اعرافه وقوانينه والزاماته ومعظم نظمه, بينما لاوجود لاثر من الفلسفة وعلم الكلام في انساق المجتمع الاسلامي الا بدرجة ضئيلة جدا.. احيانا وجودها كعدمه لدى الناس. الناس لاتعرف منها شيئا, كما ان عين تلك العلوم لاتعرف من الناس شيئا. لان حياة المجتمعات الاسلامية محكومة بالفقه والفقيه الكهنوتي وليس الفيلسوف الكهنوتي. بابن تيمية والشافعي وليس بابن باجه وابن الطفيل.. بالشيخ الطوسي وليس بابن سينا.

الجهة الاخرى الاهم؛ هو انه, اذا كان مبحث (الانسان) قد فُقِد وحل محله مبحث (الله) في الفلسفة والكلام. ففي علوم التشريع الامر انكى, لان ماأستُغرقَ فيه على حساب مبحث الانسان ليس مبحث الله, وانما الدين ومعبده وقوميته كغاية لذاته, بل انه غاية اهدر وضاع فيها حتى مبحث (الله).. الدين غدا اهم من الله, في بنية تلك المعارف ولكن دون تصريح.. إذ تادلج الحدث ونسي مصدره, فاصبح الدين شكل من اشكال القومية والايديولوجية.. تماما, كما يغدوا راهنا الحزب الاسلامي بعد فترة من تأسيسه اهم من الاسلام نفسه.. والحزب الشيوعي اهم من الشيوعية ذاتها . وهكذا المعبد اهم من العباد...
وهذا هو الاهم في المشكلة؛ (الدين غدا اهم من الله) فضاع الله والانسان على حد سواء في مباحث الدين.

لم يكن الأمر في علوم التشريع ومقولاته ومبانيه الكهنوتية هو الاحتراز من ضرر الإنسان أو عدم خدمته و إنما كان الاحتراز هو من ضياع الدين وبالتالي اندثار المقدس حسب فهمهم. لم يكن للإنسان موقعاً من الإعراب في تلك العلوم. الدين كعنوان تاريخي هو المقدس الاول والاخير, ذبحت بـ(سببه) وليس (من اجله) شعوبا وقبائل. اذ معظم الحروب التاريخية هي حروب دينية. بينما الدين لا يرى مقدساً إلا الإنسان.. بل الله ذاته يمنح الانسان حق سبه اذا كان الامتناع مضرا له، كما حدث مع عمار ابن ياسر مع قريش حين تعذيبه وطلب البراءة من دينه, وسب مقدساته.. وقول النبي لعمار؛ (إنْ عادوا فعد). اشارة الى طلب قريش من عمار سب مقدسات الاسلام.

المهم لم تدرك مركزية الانسان في روح الله والدين من قبل المعبد واصحابه, لذا أجهضوا الدين, من حيث أجهضوا الإنسان. طالما ان الدين لايملك أصلا اي معنى دون الانسان، اذا ما زُحزح مفهوم الدين الى فهم اخر, سيما انه لايتوفر تحديد متفق عليه ليومنا هذا على مفردة الدين كمفهوم و لا حتى الاسلام.

نوع المفاهيم وصورتها لدينا هو الذي يحدد نوع حياتنا. كما ان فعلنا الحياتي قائم على نمط تصورنا لها. فإذا قيدت بالمعبد اصبحت دينية، وإذا تركت للبر والطبيعة ستبقى وجودية منفتحة.. مثلا صورة الحب التي احملها لمفهومه ومثله بيني وبين الحبيب هو الذي يحدد نوع ذاتي ونموها وانكسارها فيه وليس نوع الحبيب، والا فكثيرون يكون الحبيب عاهرا ويحبون عهره، وينمون بعهره.. نوع رؤيتك للحب كمفهوم هو الذي يُفعّل قصة حبك..
المهم ان المفاهيم وشكل وجودها معك هي التي تحدد نوع حياتك..
لكارل ياسبرز الفيلسوف الوجودي المؤمن اسس ثلاث, تمثل شروط التحقق الوجودي للانسان, اهمها شرط التواصل بين الذوات[31]. الذي يحدد قدر الوجود الفردي كحياة تبعا لنوع العلاقة التواصلية وجوديا بين الانسان والاخر. الا ان تحليل الحالة الوجودية للانسان, يأخذ هذا الشرط في حقيقته نمطا اخر في التواصل يبتعد عن رؤية ياسبرز. يتأسس على المفاهيم بدلا من الذوات. أي انه تواصل بين الذات والمفهوم قبل ان يكون بين الذات والذات مباشرة. يقوم على شكل تلك المفاهيم بين الذوات وليس على الذوات كوجودات. حتى مع الاشياء.. مثلا على الوطنية في داخل الذات وليس على الوطن. على الحب دون الحبيب[32]. فماتسمى بالحياة مع الانسان, يظهر الفرد فيها, كوجود قائم على مجموعة مفاهيم تربطه بالعالم الخارجي للذات؛ زوجية, صداقة, حب, وطنية, فراق, دين, فقر, فرح, حزن.. تلك الاشياء بمجموعها تمثل الحياة، والوان الشعور معها هي التي تحدد نوع حياتك.. وتلك الالوان ترسمها مارسمته ذاتك عن الصورة التي تريدها للمفهوم[33] او رُسمت لك مسبقا، ايديولوجيا او عرفيا او دينيا.. فللحب مثلا اشكال عدة وصور عدة بين الناس, بعضها يجعل الفرد مجنونا كقيس, وبعضها يخلف حيمنا في الشراشف كليالي كازنوفا, وبعضها يصنع عبقرية وتمردا كما كان مع كيركجارد وجبران ..
كل انسان مزيج من تلك المفاهيم في تفاعله وفعله الحياتي. صحيح ان المفاهيم عناوين مجردة, ولكنها صاحبة الفعالية الحقيقية في الذات والشعور, مع اختلاف اثرها من شخص لاخر.. ومتى مامنح ذلك المفهوم صورة اخرى تغيرت حياة الفرد. اي كيف يكون نوع تصور ذلك المفهوم سيكون ايضا نوع الحياة.. بحيث سيكون وجود الانسان قائم على المفهوم وأثره لا متعلقه؛ نوع الزوجية بينه وزوجته وليس على زوجته وجمالها، على

---

[31] العنصرين الآخرين هما؛ الحرية والتطور الروحي/ الصيرورة.

[32] بلغة المنطق، الامر هو عينه مصطلح (التضايف)؛ الاشياء التي تقوم باثنين؛ الابوة ، البنوة..الزوجية.. وكذا الوطنية هي تضايف بين الذات والوطن..بين الشعور والشيء..

[33] سُئل النبي عن حياته فقال؛ (المعرفة رأس مالي, والعقل اصل ديني, والحب اساسي, والشوق مركبي, وذكر الله انيسي, والثقة كنزي, والحزن رفيقي, والعلم سلاحي, والصبر ردائي, والرضا غنيمتي, والفقر فخري, والزهد حرفتي, واليقين قوتي, والصدق شفيعي, والطاعة حسبي, والجهاد خلقي, وقرة عيني الصلاة.)

الحب بينه وبين الحبيب لاعلى الحبيب ..الحزن ولونه في الذات من يغير وجودي وليس الشيء المحزن, الفراق يقتلني لا المُفارَق.. واقل اثبات لذلك هو ان الُمحزن يذهب ويبقى الحزن, يذهب الحبيب ويبقى الحب, وكأن له وجودا افلاطونيا مستقلا داخل الذات, في اثره الذي قد يفضي الى الانهيار او المرض او الجنون او العظمة.. وفي هذه الحومة فحسب مع عالم المفاهيم المجردة واثرها الاكبر, يمكن استثمار مقولة ابن عربي لاغير؛ (الغرابة كل الغرابة في معدوم يؤثر).. كون تلك المفاهيم مجردة, وفي عرف الفلسفة لاتملك وجودا, انما الذهن يعتبر لها ذلك, لذا سميت اعتبارية، ينتزعها الذهن ليس الا. ولكنها في الواقع اكثر وجودا من غيرها.. وهذا مايؤكد ان اسس الاعتباري والحقيقي مقلوبة في الافق التقليدي للفلسفة.

مايفضي اليه هذا هو ان (المفاهيم وجودية) في طبيعتها، وانها عناوين حياتية وجودية وليست دينية.. وهنا كل المشكلة مع الكهنة، حيث تديين المفاهيم.

مافعله المعبد هو انه قام بتديين تلك المفاهيم, وسلخها عن اطارها الوجودي وقيدها بالزامات اللاهوت, فأدخل كل المفاهيم الى المعبد. وهذا يعني ادخال الوجود كله الى المعبد وبالتالي حُبِس الوجود الانساني في عين المعبد. هذا السجن ابرز وجوهه هو اقواس الحلال والحرام.. بالتاكيد هذا يفضي الى ان يتقيد الوجود الانساني, بعد ان سرى قيد الحرام في كثير من اشياءه الخارجة عن اطار التشريع. سيما أنها قُيدت على صورة واحدة، رغم انها انجاز دنيوي نسبي زمانيا ومكانيا وشخصيا..

6

لامشكلة لدى الانسان في ان يكون متدينا مع اشياءه. المشكلة هو حذف الحياة من اشياءه، سلب وجودها؛ مذاقها الدنيوي الحياتي المرسومة لها من الله.. أي يسلب التديين من الاشياء شخصيتها القائمة عليها, وجودها الطبيعي, ماهيتها التي تقوم عليها في الوجود, التي لاتحتاج دينا ولا معبدا, لانها ولدت إلهية بماهيتها؛ تُسبِّح لله بعين تلك الماهية الثابته.. لذا يُستلب وجودها حينما تستلب ماهيتها بالتديِّين, بفرض المعبد ماهية قسرية اخرى لاتطيقها, بل تموت بها..

يمكن اعادة المسالة في جذورها الى ثنائية(الماهية والوجود) فلسفيا، وتقدم الماهية في العوالم غير الانسانية (كما هو المنطق الوجودي).. اذ طالما ان ماهيتها تسبق وجودها, فمن جهة يحتم ذلك ان وجودها يقوم على ماهيتها(أي ان ماهيتها عين وجودها. أي عين فعاليتها الوجودية). ومن جهة اخرى ان ماهيتها ثابته لاتتغير على عكس الانسان..

المعبد حينما ديّن تلك المفاهيم يكون قد خلع عليها ماهية قسرية غير ماهيتها الوجودية الطبيعية, وبالتالي سلخ وجوديتها. وهنا يكون قد تجاوز على خلقة الله.. بكل الاحوال يعود

الامر على المعبد بالانتكاسة الحتمية له والزوال شاء ام أبى. وسبب ذلك هو انه من المستحيل ان تخلع من الاشياء طبيعتها، فحينها لابد ان تنفجر عليك بشكل من الاشكال.

7

اقحم المعبد نفسه بكل شيء, لم يترك شاردة او واردة الا وحاول ان يغلفها بالدين. بل افتخر المعبد على ان الدين لم يترك شيء الا واسس له, بفهم خاطئ لحديث؛ (ما من شيء الا ولله فيه حكم, حتى إرش الخدش).. دخل على شكل اللحية وطولها, على اللباس, على الحمّام, على ليلة العرس وكل زواياها, على الالعاب البريئة للاطفال, على الاذواق, على المسرح, السينما,الموسيقى[34], الرسم, حتى كرة القدم[35], طريقة النوم.. ناهيك عما كان من فتاوى في اول القرن الماضي مع مجيء التقنية الحديثة وتحريم الهاتف, القطار, التلفاز, تعلم اللغة الانكليزية..

وعن هذا الافق تُرفض فكرة الدولة الدينية, كونها تقوم على نفس نكتة التديين, ولكن بمستوى اكبر(تديين الدولة). رغم انها نظام اداري ليس الا. اذ ليس مشكلة الدولة الدينية انها تقوم على قانون ديني في دستورها الحقوقي, ولكن لانها تفرض البعد الديني على كل مؤسسات المجتمع وفعالياته, كما فعل الطالبان مثلا.. وهذا مالم يكن مع دولة المدينة ايام النبي.

الامر واضح في انه عملية (احتلال) للاشياء في وجودها الطبيعي الذي لابد ان تكون عليه، حسب خلقها إنسجاما مع آية(وسخرنا لكم) التي جعلها الفقهاء(ومنعنا عنكم). وهذا الاحتلال للمفاهيم والاشياء اكثر ضررا من الاحتلال والاستعمار للارض والشعوب, لانه اغتصاب للحياة عينها.. أي ان تديين الاشياء الخارجة عن الدين يجعل من (الموت الديني) للاشياء في الحياة هو اكثر من (الموت الدنيوي).. لذا التحرير الحقيقي يقوم على تحرير المفاهيم من عقال الدين.

8

[34] الموسيقى منها.. ففي هذا اليوم بالذات ماحصل امامي يشكل ابرز وجه لهذه الاشكالية(تديين المفاهيم).. اذ كان قد طلب مسؤول فضاية دينية عملا تاريخيا من صديق/ مخرج متشرد في منفاه. فاردت وصديقي ان نحقق سوية حلما سابقا في اخراج مادة اسطورية, كنت اتقاعس عن كتابة نصها. وهنا كانت حصة ابي ذر في اسطورته بعمل سينمائي.. تفاجئت ان مسؤل الفضائية يقول لصديقي المخرج, نريد فلما دون موسيقى لانها حرام لدى مرجعنا الفقهي. لم اصدق حينها ان تخلف المسلمين وصل الى هذا الحد.. بكل الاحوال تحال المشكلة على (تديين المفاهيم).. اذ ما شأن الموسيقى بالدين, فهي امر وجودي بريء بل ظرورة وجودية.. علما انها في عقيدتي (دينا) بذاتها...

[35] قرأت مؤخرا في موقع ديني على الانترنت قام فقيه كبير فيه بتديين كرة القدم, فوضع لها شروطا وقوانينا دينية خاصة. لاتبقى بعدها كرة قدم.. بحيث لايجوز استخدام الصفارة من الحكم, ولايجوز التصفيق.. كما لايجوز حضور الجمهور , تشاهد من التلفزيون فقط وغيرها. رحمه الله مافقهه.

عادة هناك فصل واقعي وطبيعي بين الديني والجمالي والاخلاقي والفلسفي, اعتيد عليه من هنا وهناك بين الفلاسفة, افترقت وجهاته في الفصل, كما افترقت في سمات الاعتماد المنهجي واولوية أحدهما على الاخر. بينما لايفترق اثنان من الفلاسفة على الفصل والتمييز بين (الديني والوجودي)، حيث يشير الاول الى الانشائي الاعتباري البشري, الذي يأخذ صفاته من خارجه. ويشير الثاني الى الطبيعي الذاتي الذي يحمل صفته بذاته. ولكن الفقهاء احترفوا التعدي على ثنائية الديني والوجودي, ومَحوا هذا التمييز, ليجعلوا كل شيء دينيا.. كما ان التراث الديني رغم انه يحمل في واقعه الاول التمييز الكلاسيكي للفعل البشري؛ حرام, واجب, مباح.. والمباح هو عنوان لكل شي وجودي حياتي خارج المعبد، ولكنه يهمش ببساطة وجود عنوان المباح, كعنوان وجودي لا فقهي (لا شأن للفقيه فيه). من قبيل نوع الملابس وطولها وقصرها وحجابها. وبالتالي يجعله قرارا للفقيه.. علما أن عين الفقه يحمل اسسا تشير الى تلك الاشياء الوجودية كأمر مفتوح للحياة, سواء في قاعدة اصالة البراءة (كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام), التي تتحرك مقلوبة عادة مع الفقيه, لتصبح معه (كل شيء حرام حتى تعرف انه حلال).

تعود جذور ذلك تاريخيا مع اكثر الاديان الى بغية تأكيد سلطة الفقيه على حركة الناس ووجودهم. لذا يُرى دائما ان الجماهير المتدينة, اذا ما اعترضها شيء, تتوقف عنه حتى تستفتي الفقيه.. أي تتحول المسألة هنا الى صورة اخرى, واقعها هو ان الجماهير هنا, (تجد كل شي حرام حتى يقول الفقيه انه حلال)..

يعين على اشكالية التديين اشارة اخرى يحملها الحديث المعروف؛ (ولقد أُحل لكم, اكثر مما حرم عليكم). بل انه يحمل دلالات مهمة تجاوزت حتى المحرم الديني في مفهوم الإصر قرآنيا, بما ليس محله هنا.

هذه الظاهرة, نتائجها مع الجماهير هي التوقف الوجودي لها مع الحياة, او التوقف الحياتي مع الوجود. بل يغدوا ضررا على عين دين المتدين, وشخصيته الاخلاقية عينها. لذا لطالما تجد المجتمعات الحيادية في الدين, ليس اكثر تقدما فقط, بل اكثر اخلاقا . وفي نفس الحين كلما تخلص المسلم عن ذاك التديين لمفاهيمه كلما وجد وجودا اكبر واعظم. ولذلك ظواهر عدة.

لم يتوقف المعبد هنا على تديين المفاهيم فحسب, بل تعدى المعبد على تلك المفاهيم بالنزو على معناها, واسكرها بتيهٍ جر الى تيه الفرد المتديِّن, في برأته. وهي اكبر ازمة عاناها المسلم في تيهه..

9

صحيح أن الناس هم عوام بالنسبة للفلسفة التقليدية, ولكن المخزي هو ان الفلاسفة التقليديين هم عوامٌ بالنسبة لفلسفة الحياة. فكيف اذا انتهينا ان الفلسفة الحقيقية هي فلسفة الحياة ليس الا. وهو المنحى الذي كان الاولون يقومومن عليه قبل ان تمشي الفلسفة على الطريق الارسطي، وفي شكلها اليوناني الذي قتل هذا النوع من الفلسفة، سيما مع الحكمة الشرقية القديمة وابرزها الهندية والصينية[36]..

من جهة اخرى نجد أن التجرد من الحياة- المصلحة والخوف- الذي هو اهم ميزة (للفيلسوف) الحقيقي, هي في نفس الحين اهم وصمة في (الفلسفة) حينما تكون تجريدية من جهة تجردها عن الحياة والواقع.. الامر الذي يسفر عن ان الشرط الوجودي للفيلسوف مضاد للفلسفة[37]. ماحصل هو ان اهم خصوصية في (الفيلسوف) أخطأ القدامى فجعلوها (للفلسفة)..سيما ان الفلسفة التقليدية تحتقر الكلام في الجزئيات الحياتية.. قريبا من دلالة مفهوم التجرد للفيلسوف في البعد الايجابي بالتعالي عن كل عناوين تافهة حياتية لاتليق بذاته..

بكل الاحوال يغدو من الشرف للعوام هنا انهم جهلاء لتلك الفلسفة, اتساقا مع مقولة لاوتسته؛ (افرغ.. تمتلىء) في الفلسفة التاوية للصين.. الم يكن أبو ذر من أولئك العوام؟, الم يغيّر هذا الرجل التاريخ دون فلسفة الفلاسفة؟، وأنه اول رائد لليسار الاسلامي. بل كثير من اولئك المبدعين في فلسفة المعنى والحياة, هم عوام في الفلسفة التقليدية[38].

10

---

[36] وفي هذا تكون القيم العربية الشفوية قيمة تاريخية فلسفية ولكنها بقيت تداوليه شعرية لاتدوينية نظامية.

[37] تماما كما نجد هناك شروط وجودية في تكامل المرأة تكون على النقيض مما هي لدى الرجل في تكامله؛ الجبن مثلا مع امرأة هو امر ممدوح, لتبرير فلسفي له نصه.. البخل كذلك وغيره.. مع الحذر ان هذا التناقض يأخذ محله في جهات وليس اطلاقا.. كذلك الابداع والعقل بين الشاعر والكيميائي مثلا.. فقيمة الشاعر ان يتنازل عن عقله, على عكس الكيميائي.. وغيره مما يحمله نظام الوجود, والكل الكوني.

[38] اذ احيانا يغدوا الموقف نفسه فلسفة, او موضوع فلسفي, او اثارة فلسفية في المعنى, على اعتبار ان الفلسفة قبل كل شي هي حركة في المعنى/غوص/ سفر دون مكان.. وتلك الصفات؛ الغوص,الحركة, السفر.. تفرض شروط وجودية, ابرزها؛ الشوق, المعاناة, الحيرة, الهم, التجرد من الاشياء.. وهي ماتتوفر في العامي دون الفيلسوف التجريدي البعيد عن الحياة.

لابأس ان تأتي هنا إثارات الفيلسوف الإيطالي المعروف انطونيو غرامشي, كونه الممثل لنقدية ذلك في تاريخ الثقافة، ولتواجده في شارع الفكرة قبل اوراقها, كمثقف حركي, سيما ان كتاباته, خرجت في سجنه, وليس في الكرملين.. واهمها هي مقولة (المثقف العضوي) إشارة إلى الوحدة العضوية بين الجمهور و أهل الفكر. واثارته الكثير من التهم الموجهة إلى الفلسفة التقليدية, وتسفيه كل المقولات التبجيلية لها.. يقابله في الجانب الشرقي المفكر الديني الايراني على شريعتي في استغراقه مع المسالة في كثير من المقولات واخذها وجها مركزيا لديه في اصلاحه الديني والمعرفي للدين ومعارفه. ليتسقان في قياس المعرفة بمركزية الجماهير فيها او(الناس)، كما يحب ان يسمي بها شريعتي الجمهور العريض, باعتبارها مفردة اخذت ثقلها القراني. بعد ان وجدها فيه ترقى الى المعادل الوجودي والتاريخي لله, ناهيك عن المعادل النصي قرانيا لله. بحيث كا ن يرى من الممكن استبدال لفظ الجلالة بمفردة الناس في اغلب الايات القرآنية دون ان يحصل ارباك في وحدة النص.

حسرة غرامشي من تلك المذاهب الفلسفية وقصة زيفها هي انها مجهولة تماماً من قبل الجماهير وليس لها أي تأثير مباشر في طريقة تفكيرهم وعملهم. ووضعها حداً سلبياً للتفكير الأصيل عند الجماهير. كما تفرض تصورا مشوشا للعالم والحياة. بينما (الحس العام)[39] حسب اصطلاحه، أي الفطرة السليمة العامة للجماهير بعيداً عن معتقداتها , لو خليت ونفسها لميزت الحقيقة. لذا فهذا التشوش يعود إلى الفلسفة التقليدية, في طلاسمها.. طلاسم (متصفة زوراً بعمق النظر ودقة العلم) حسب تعبيره. لذا وصف فيلسوفها بأنه (واحد يتكلم لغة صعبة عن أشياء تهم الفلاسفة فقط...), وعرَّف فلسفتهم (نوع من التفتيش من قبل أعمى عن قبعة سوداء في غرفة ظلماء والقبعة غير موجودة أساسا) . وهو توصيف يستحق مصطلح المأساة الكوميدية، تماما كما ترك اصحاب مسرح اللامعقول.. لهذا السبب لم تستطع تلك الفلسفة خلق وحدة أيديولوجية, بين البسطاء و أهل الفكر. كما أنها من جهة أخرى أظهرت عداءها للحركات الثقافية التي تريد أن تتجه إلى الشعب. وهي حركات برهنت على ما عند البسطاء من حماسة صادقة وإرادة قوية في الارتقاء إلى صورة عليا من الثقافة والتصور للعالم. إذن هل الحركة الفلسفية لا تعد فلسفية إلا عندما تعمل على تنمية ثقافة متخصصة موجهة إلى زمرة محصورة من أهل الفكر, أم العكس؛ (لا تعد فلسفية إلا بقدر البقاء على صلة بـ (جمهور الشعب)، بل ستجد في هذه الصلة منبعاً للمسائل التي يجب أن تدرس وتحلل)، أي أن تغذية الفلسفة لا يتم إلى بذلك المدرج

[39] بالتاكيد هناك قرابة واضحة بين مصطلح (الحس العام) لدى غرامشي ومرجعية مصطلح (الارادة العامة) لدى جان جاك روسو.. اولا من جهة اتخاذهما المصطلحين كقيمة, معيارا للحق. ومن جهة اخرى إحالة المركزية للجماهير في قرارات الحياة. علما ان الارادة العامة لطالما يُخدع حسها ورأيها وبالتالي إرادتها. لاننسى مراهنة روسو بقوة على فكرة القانون الطبيعي, ومفهوم الفطرة الاولى للانسان, واقتراب ذلك من روح رؤى غرامشي في قيمة مفهوم الحس العام.

العضوي, والانخراط في الحس العام, وتصورات الجماهير. وهنا مراده غرامشي ان (يكونوا عضوا من الجماهير, وليس خارجها). بكل الاحوال إن النتاج الفكري (الذي يتصل بالحياة هو حدث فلسفي, أكبر أهمية, وأصالة من أي اكتشاف تحرزه عبقرية فيلسوف لحقيقة معينة تضل ملك زمرة صغيرة من أهل الفكر). لاتعبر الى الناس ولن يشعروا بها , بل تولد الاجيال, لتتصارع, وتعاني, وتظلم وتموت, دون ان تعلم منها شيئا..

ليس المسألة في ماسلف من غرامشي هو الصراخ التقليدي للتنوير, في مطالبة الفيلسوف بان تأخذ الناس وهمومها حصة من فلسفته, بقدر ماهي ان الفيلسوف جاهل دون الناس. الناس من تُعلم الفيلسوف وليس العكس.. التجربة الوجودية للانسان كفيلة باثارة اوجاع الفلسفة ومن ثم قدرتها على الكلام. وفي هذا حصرا تأتي كلمة الفيلسوف الفرنسي موريس بلوندل, ابرز مؤسسي الوجودية الكاثوليكية, موالاة لكيركجارد كزعيم روحي؛ (ليس يكفي ان تأتي بالانسان الى مدرسة الفيلسوف, بل لابد لنا ايضا من ان نأتي بالفيلسوف الى مدرسة الانسان). مدرسة الانسان ازاء مدرسة الفيلسوف.. اذ لطالما كان الامي اكثر فلسفة ووعيا من الفيلسوف في جهله. وفي ذلك تظهر بشدة أيضا صفة الامي ودلالاتها مع النبي العربي الامي. فلم يدرس النبي تحت أي فيلسوف, ولكنه كان فوقهم في الحكمة.. بل ان حكمة الرسول لم تأتيه عن علم لدني من الله, كما يرغب اصحاب علم الكلام, وانما حكمته كانت شأن وجودي.. تلك الحكمة التي لو عاد بها اليوم لحل مشاكل الانسانية وهو يشرب فنجان قهوة. كما هو تعبير احد الفلاسفة فيه.

وهكذا لا يمكن دراسة فلسفات الفلاسفة, من حيث تاريخها كتطور داخلي في اجترار نفس الأسئلة والأجوبة, الخارجة عن الحياة, و إنما ينبغي الذهاب إلى جهتين, وقدر التوحد بينهما، الأولى : هي تصورات الجماهير الكبيرة للعالم . والثانية : هي تصورات الفئة الحاكمة الأصغر عدداً (أهل الفكر).. أي روابط توحد بينهما ؟.. هل استطاعتا أن يشكلا مزيجاً.؟

تلك الاشكالية هي عين ماسنجده تماما لواقع تاريخ الفكر الديني الاسلامي عموماً (فلسفة , كلام , فقه). من جهة انه لم تكن هنالك أي حصة أو أي شراكة للناس في الفكر الديني.

(القيمة التاريخية للاشياء) ومنها العلوم، تتبع(القيمة الوجودية للاشياء) لان قياس القيمة يتبع قدر اثرها على الوجود والحياة والتاريخ، وهو معيار يعود ايضا الى أس (وصال المعنى) معنا.. تلك العلوم الدينية كانت ومازالت تخلوا من أي تفعيل حياتي تاريخي. والامر واضح بين الفعل التاريخي لابن سينا الفيلسوف البعيد عن الناس وبينه مع الحسين بن علي الانسان.. بين كتب الاول, وكربلاء الثاني.. وفي ذلك عينه حدد غرامشي القيمة التاريخية لفلسفة ما أو فكرة ما بقدر الفاعلية العملية التي أحرزتها. لتكون إما أنها (تخيلاً فرديا) لايجدي شيئاً أو هي (حادثا تاريخيا) غيّر البشرية.

فالقيمة الحياتية للشيء, تقوم على قدر ما يقدمه الشيء للحياة، او بتعبير اخر، على مايحققه من حياة (بناء المعنى فيها). ليس فقط حينما يكون الشيءانسانا, وانما مع عموم الموجودات التي ترتبط به, سواء الحقيقية او الاعتبارية حسب الاصطلاح.. هل تمنح الانسان معنى ما او تسلبه او تقف امامه جامده؛ سواء كانت معابد او مفاهيم او افكارا, او ثورة..او احكاما فقهية.. هل تؤدي وجودا وحياة ام لا.

تبعا لذلك، في الفقه الوجودي هنا يمكن تناول مثلا مفهوم (اللهو) كأُس تحريمي في شريعة الكهنوت، وإرجاعها من تشوهه الكهنوتي الى جذره النبوي الاصل، بشكل آخر من خلال المعنى الذي يرافقها.. فالفقهاء حرموا اللهو والتمتع البريء مثل الالعاب والاغاني وماشابه بسذاجة وجهل، وفهموا اللهو بحرفية محيرة في قدر سذاجتها.. بينما اللهو لدى النبي لايقصد التمتع باشياء الحياة سيما البريئة، وإنما يقصد العبث واللغو.. لذا بالتحديد الوجودي لمفهوم اللهو واسه النبوي لايكون التحريم وتحديد اللهو الفقهي مع الالعاب المحرمة، وانما مثلا عين الدروس التي تدرس في العلوم الدينية مع العبد ونزح البئر وغيرها. لانها عبث ولغو؟؟. كما أن الفلسفة التقليدية ضمن وصف غرامشي لها بـ(التخيل الفردي) تنتمي الى مفردة اللهو. .بل كثير من الاعمال داخل المؤسسة الدينية في بطاناتها هي لهو صارخ. بل ان بعض الطقوس الدينية تغدوا نوعا من اللهو، وبالذات الصلاة، التي تصل لمرحلة اللغو. وبعض الاستذكارات التاريخية لقيمة ملحمية في عظمة حدث تاريخي ديني. كما يحدث مع الكثير من المذاهب الدينية انها تستذكر ملامحها بشكل لهوي يسيء للملحمة ورمزها وتاريخها وأثرها.

مفهوم اللهو كأس نبوي حُدِّد أصالة كعنوان لقيمة سلبية في الدين, ولكن الفقه حوله الى مجال صوري مجرد, انتهى به الامر الى ان تحرَّم على اساسه اعظم الوجوديات, ومنها الموسيقى حسب كثير من الاراء.. هل يمكن المقارنة او المحاكمة امام مفهوم اللهو بين الفلسفة التقليدية وبين الموسيقى، ايهما انتج وجودا، واهم لذات الانسان في الحياة. طالما ان قيمة الاشياء هو في منحها الانسان احساسا ابعد في الوجود لم يصله دونها. ويمكن حمل مجال فيمنولوجي وصفي محض على ذات بشرية وقفت بين الموسيقى وفلسفة ابن سينا او

ديكارت او هيجل..ليرى الفرق بين الوقفتين، والعبث الذي يارفق الثانية، لانه إن فهم شيئا منها، فهي صور لاتقبل ان تمس ذاته وتنفعل بها لامن قريب ولا من بعيد.. قد يكون بيتا شعريا يهز كيان الذات وياخذ بها الى تغير وجودي كامل وتغير قرار وموقف بينما كتاب كامل من اؤلئك لايرد عليه الا الصداع..

بل قد تكون الموسيقى اعظم الموجودات المرافقة للانسان. رغم ذلك ويحرمها الفقيه..في الاونة الاخيرة تطور الامر وحلل الكلاسيكية منها وابقى الحرمة للغناء وفقط..

اللهو هو ما يرافق الذات دون معنى, دون شعور, دون تغير, او اضافة.. أي لايتحدد اللهوا بعنوان او موضوع او شيء, بقدر مايتحدد بعلاقة الذات مع ذلك الشيء.. احيانا الصلاة تغدوا لهوا, حينما تكون بشكل آلي. تماما كما هو تعبير الامام جعفر الصادق لصلاة احدهم, بانها(عادة اعتادها).. بحيث يكون معه ؛ انا اصلي إذن انا اصلي.. بعيدا عن غايات اخرى, من قبيل؛ انا اصلي اذن انا التقي, انا اصلي اذن انا اتأله.. اذن انا اعشق.. اذن انا اعود.. اذن انا اغتسل.. اذن انا روح..

مايهم هو ان الاس التحريمي لمفهوم اللهو مع النبي, ينفع كثيرا في فصل المسالة مع قيمة العلوم في التراث. لانها مناطق لغو لاتنفع الحياة شيئا.. كذا ينفع الامر للتميز بين الفيلسوف أو الفقيه إلاسلامي في التراث, وبين الثائر فيه, مهما كان جاهلا, لايعرف من حياته الا حياة الموقف.. ما بين ابن سينا مثلا أو مرجع من مرجعيات المؤسسات الدينية وبين أبي ذر أو الحسين بن علي مثلاً . وفي هذا أيضا يتضح بشدة معنا كيف ان القران اهتم كثيرا بمسألة الامية مع النبي.

وعي هذه الإشكالية , واحتلالها القدر الكبير من الازمة التاريخية, سيما دينيا. هو الذي جعل اصلاحيا مثل علي شريعتي يقسم الإسلام التاريخي الى؛ (إسلام العوام, إسلام العلماء, إسلام الإيديولوجية أو الوعي). وان سبب الخطيئة الكبرى في انهيار الاسلام ومجتمعاته وتاريخه كان إسلام العلماء ذاك. وهذا هو عينه ماجعله يقول(ابو ذر واحد ولاالف ابن سينا)[40]. فابن سينا في علومه لم يصنع إنسانا.. وأن تصنع إنسانا، يعني انك صنعت تاريخا. وهذا ماكان مع ابي ذر دون ابن سينا. الانبياء والقديسين والنبلاء يخلقون خلقا اخر.. الله يخلق الطبيعة والانسان يخلق التاريخ. لذا كان الانسان متألها في اقصى صفاته، لانه قادر على الخلق, وفي ذلك تشبهه بالله.

الشرق في مؤسسته الدينية مازال على انفاس ابن سينا في الاطار العام للفلسفة, بنمطها التجريدي. وبتشبث يوحي على ان تلك الفلسفة جزء من التديُّن. فكما ان تلك العلوم

---

[40] ابو ذر؛ جندب ابن جنادة, عربي الصحراء, الأمي, الذي لم يسمع يوما بارسطو ولايزدجر ولاافلاطون.. انه رجل مشى مع النبي فتوحد مع مشيته, ليس الا.. لم يدرس على يديه علوم الاولين والاخرين, ولاسر الكتاب, ولاالاسم الاعظم ولالغز الغيب.. ابدا.

عقيمة غالباً, كذلك هي غامضة, وغريبة عن حياة الجماهير والامهم, بل لا تبالي بذاك الواقع... غارقة في جملة من المجردات ذات الأصل العقلي المحض. وعلى هذا معظم إسلام العلماء الذي لم تكن لعلومه أي أثر على المجتمع والمصير الفردي, و إنما انشغل بنمط لا يعبئ بالحياة , بصرف الناس تماماً إلى القضايا الذهنية , والألغاز غير الواقعية معها , وحشود مسائل الغيب , والجدل فيما لا ثمرة فيه[41]. وانها علوم فاقدة للنباهة الاجتماعية.. وفي هذا حصرا تكون مقولة(النباهة والاستحمار) لشريعتي. وإلى هذا تحال فكرة القيمة الوجودية للاشياء في اثرها الحياتي.. فهي علوم لم تأخذ وجودها من الحياة والإنسان وفعالياته في الوجود وعموم عناوينه ؛ ظواهره وجدلياته. علوم لم تنفتح على التراكمات المعرفية, أو التحولات الإنسانية. ماهي عليه اليوم هو عين ماكان قبل قرنين, وقبل عشرة.ازمة البئر, والنجاسة, والكلب السلوقي, والعبد, والحيض, واللحية, والهلال, وشكوك الصلاة.. ؛ هي الازمات الفقهية[42] ....ازمة اهل الذمة مازالت, وهمّ الصغار مازال ضرورة. ليس لافق ديني, بقدر ماهو عقدة عداء للاخر.. رغم اننا نعيش الصغار والذلة امامه, بعين ما أردناه شرعا في ذلك..

ولكن المفروض ان المؤمن لايقبل صغار أيٍّ كان. أليس اهانة كرامة الانسان امر خلاف الدين, سيما بعد خضوعه لك, بل الرجولة تأبى ذلك. رغم ان الرجولة مفهوم خارج الدين.. مفهوم برّي, دون كتاب.

وهكذا تمثل علوم التراث تلك خروجا على مفهوم الحياة وحقيقته.. على سؤال المعنى/ الوجود/ الإنسان.. على سؤال المفاهيم. ولتغدوا علوم تائهة لن تصل شيئاً..علوم لا تفقه الدين ولن تكون فقهاً.

لنبقى مع مقولته(ابو ذر واحد ولا الف ابن سينا)، ولناخذ جريا اخر بين ابن سينا رجل الذهن, وابي ذر رجل الحياة.. بين رجل التفسير ورجل التغيير, رجل الصورة

---

[41] لذلك يحيل نهايات الدولة العباسية كفترة ازدهار علمي ومعرفي إلى ذلك؛ فرغم الأبحاث الفلسفية والكلامية والعلمية والأدبية بلغت ذروتها , ولكن لم ينفع ذاك لبقاء حضارتهم , مع الوضع الاستحماري لتلك العلوم و أصحابها، فكانت النتيجة يوم دخل المغول , هدأ الجميع كالغنم .... فلم تبقى, لا حشمة ولا جلالة ولا حضارة إسلامية.(علي شريعتي, النباهة والاستحمار, ص38). وعن هذا الموال التاريخي, اخذ يرى بقناعة أنه لو كان شعب أثينا يملك ألف كأرسطو و أفلاطون وبطليموس لكان وضع الناس أسوء ... فالذي كان يرفع عبئاً من على كتف رق, لم يكن فيلسوفاً ولا عالماً, و إنما كان جماهيرياً أيديولوجيا. إما أرسطو في عمق تلك الالام مع العبيد او المستعبدين عموما, كان حينها مشغول جدا في بحثه؛ (أنه عندما خلق الخلق ماذا كانت مادته الأولى) شريعتي, الانسان والاسلام, ص 215.

[42] كما لم يزل؛ الواحد لايصدر من واحد, والعقول ا لعشرة, والعقل الفعال, والفيض, والقديم والحديث..وغيرها .هي ازمة الفلسفة معهم.

ورجل المعنى..جريا ينتمي بكل الاحوال الى الوجه الغائي في الوجود بالبحث عن الانسان الفعال مع القيم. منهج وجودي, يبحث عن اثر الفكرة على ماهية الانسان في طريقه ..

بين ابن سينا وابو ذر فكرة واحدة هي الاسلام. ولكن وجود الثاني غيره وجود الاول, رغم الحِمل المعرفي لعلوم ابن سينا, بما يخلو عنه ابو ذر.. ولنبحث في عين مايتفوق به ابن سينا على ابو ذر في علومه..التي جرت له احتلالا اسم الفيلسوف, في عين تلك العلوم- كان نيتشة يتمنى كثيرا اعادة تنظيم العلوم, وكم يهمني اعادة تسمية اصحابها؛ فيلسوف, فقيه, رجل دين, امام, فنان، وكذبة الاسماء معهم[43]-هل كان ابن سينا يعرف الله اكثر من ابو ذر؟؟.. اذا اخذنا المدارات المعرفية للالهيات وتشعباتها في الذات الالهية التي لم تكن اصلا في زمن ابو ذر، فحينها يخرج ابو ذر جاهلا لله ولوجوده, بينما المعروف ان ابو ذر حارب خليفة للمسلمين، وابن سينا تملق وخدم سلطان المسلمين.. والاول حارب لاجل الناس بينما الثاني تملق وخدم لاجل نفسه..فاين هو الله الاصح في فعل ابي ذر ام فعل ابن سينا. إذن لم تنفع تلك العلوم شيئا.

قد تكون وهو المتوقع ؛ ان عين علوم ابن سينا في الالهيات ابعدته عن الله..

اذن, هل كان ابو ذر بحاجة الى معرفة سينوية بالله..؟

لم يكن ابو ذر يبحث عن ذات الله كيف هي, بقدر ما كان يبحث عن ذات الانسان كيف عليها ان تكون..لانه كان يدرك ببساطة؛ ان الحياة مهمة الانسان وليس مهمة الله.. لذا الوجود جميل والحياة تعسة.

كما ان ابو ذر يدرك ان المشكلة في الحياة هي مشكلة الانسان وليس مشكلة الله .. اثبات وجود الله لم تكن ذي بال لدى ابي ذر, لانه تكاملَ معها او استنفذها شعوريا, واقعيا, معيشيا, في شخصية النبي, وليس في كتابه.. وذلك فحسب مامنح ابو ذر يقينا داخليا, بلغة الوجدان, وليس خارجيا بلغة البرهان..فالشعور الداخلي بجمال الشيء يعوضك عن منطقه تصديقا. سيما ان التصديق اخيرا هو امر وجداني لاعقلي. لذا يمكننا ان نؤسس قاعدة كلامية جد مهمة, نرى فيها انه؛(اذا منحك الشيء وجودا, فهو دليل على وجوده).. وبما ان الاسلام منح ابو ذر وجودا قويا وجميلا وبليغا وعظيما, فهذا يكفي على وجود عظمة وجمال للاسلام ونبيه وقيمه والهه. فقط علينا ان نبحث عنها من جديد.

هذا من جهة, كما ان علوم ابن سينا, لم تكن للناس في وجودها, ولم يستلم الناس شيئا لزاوية من حياتها, بينما كانت تستفيد كثيرا من المتنبي واخرين/ منبوذين اذا ماقيسوا

---

[43] كلمة انقلابية لعلي شريعتي تنفع كثيرا هنا؛(النباهة الاولى هو الاترى انفسنا مغتنين فكريا بالكفاءة العلمية. لانها كفاءة كاذبة وشبع كاذب ونوع من الغش الكبير الذي يختص به المثقفون والمتنورون في زماننا..

اذ لايمكن ان يعترف او يتوقع الفيزيائي او الفيلسوف او الصوفي الكبير او الاديب او المؤرخ انه لاشيء من الناحية الفكرية, وانه في مستوى اقل من العوام شعورا.. وان الامي الذي لم يأنس الخط ارقى منه منزلة في معرفة المجتمع والزمان.. ولكنه كذلك.)

كشعراء جنب ابن سينا والفارابي وابن الطفبل والرازي وابن باجه والاخرين. الم يكن المتنبي اكثر انتاجا للمعنى من ابن سينا.. مقولة لابي ذر في الفقر واخرى في الثورة والحق كانت اكثر وجودا من كل معارف ابن سينا.. بكل الاحوال فالحكمة ليست علما.. وهنا يكون كل الكلام. حيث يمكن اعتبار ان مشكلة الاسلام هو تحوله الى (علم). بل عموم المنظومات القيمية والانسانية ان تحولت الى علم ضاعت, وضاع الناس بها.. الناس اخذوا المعرفة الدينية بانها الدين والاسلام، بينما كانت تلك المعرفة هي الحجاب الاساس للاسلام[44]. وبسببها أيضا لايمكن الوصول الى أي حرف من القرأن. او أي قيمة من قيمه, فحجبت بركامها الناس عن الجذور، ولو بحث الناس في جذور ذواتهم لوجدوها, لانها تعود الى تربة الهية واحدة.. ناهيك عن ان الكهنوت جعلواالقران والمعرفة الدينية حكرا على العلماء والعلم.. هذا الامر افضى الى تحول الدين من وجع انساني للنبي الى مرض عقلي ومنفعي للانسان. فافضى الى تحول الدين بمرور الزمن من القران الى كتب اولئك.

جميع هذه العلوم كانت دون وجود حقيقي, و أن امتلاءت بها الرفوف، شأنها شأن الكثير من الأفراد؛ ميتين وجوديا , و إن امتلاءت بهم الشوارع.. فضياع كتاب (الشفاء) لابن سينا مثلا لأ أظنه سيختل معه الوعي البشري, او يغبط به الجيل الجديد أجداده؛ في انهم اخذوا من ذلك الكتاب دونهم.. بينما محو رواية (الأخوة كومازوف) لدستيوفسكي من الحياة واختفاءها, سينخفظ معها مستوى المعنى , والمثل , وحصيلة الذوق البشري مع الأجيال إلى درجة محزنة.. وكذا مع كثير من الاعمال الادبية والفنية... رغم ان العربي او المسلم

44 قبل اسلام السلطان والتاجر. اذ يذهب السلطان والتاجر ولكن كتب العلماء تبقى تجري في ضررها, كأرشيف لحقيقة الدين ومرجعيته.

راهنا يجد من العار على تلميذ, سيما في المدارس الدينية ان يُقارن امامه بين ابن سينا ودستيوفسكي. لان المفخرة القومية دائما تفوق المفخرة الانسانية للاسف. بل ان ذلك لديهم خلاف الدين..

اذن الدين غدا وجها قوميا بجدارة, المسجد يحارب من اجل الاباء وليس من اجل الله.

بالتأكيد لا يمكن مقارنة ما تركه شكسبير مع ما تركه ديكارت , في الأجيال , اخذا لمعيار (وصال المعنى) , و اثر النتاج بين الاثنين في الحياة, لان حكميات شكسبير وعوالمه التي تمس الانسان في وجوده, أكثر اثرا من ديكارت في عوالمه الافتراضية واسئلتها التجريدية.

ليس المسالة كما توجَّه في (ان الناس تحب الاديب ولكنها تحترم الفيلسوف), لذا تكون مع الاول دون الثاني. ابدا, فتلك مغالطة. وانما الناس تصغي الى واقع الاثر بين الاثنين, وايهما يمد حصير الحقيقة الملموسة للناس.

معظم المجتمعات منذ خمسة قرون اخذت من شكسبير إثارات في المعنى, ووصالا نقلهم الى وجودات اخرى في حياتهم, ومافتح معهم ذوقا وجوديا, لم يكن قبله في كثير من مفاهيم الحياة.. بل إن نتاج شكسبر كان هرما وجوديا يفوق الهرم لدى الجمهور المصري. وهذا مالم يكن مع ديكارت.

كذلك لا يمكن المقارنة بين جبران خليل جبران مع ابو بكر الرازي.. بين ناظم حكمت مع الفارابي. بل حتى على مستوى الفلسفة نفسها, بين اولئك. ولكن شرط ان نخرج على معناها التقليدي لأنه معنى نزا على الفلسفة ذاتها.. معنى اغتصب المفهوم والصفة , واحتيل به على البشرية, كما احتيل على باقي المفاهيم, وهي المشكلة الاكبر في المعرفة الانسانية. وهذا مابقى الح عليه في ضرورة (تجديد الاسماء قبل تجديد العلوم).. فالحقيقة ليست بعيدة, الاسماء تبعدها.

بالتأكيد لا تقبل تلك المقارنة(شكسبير/ ديكارت.جبران/ الرازي. ناظم حكمت/ الفارابي) من كثير , فللتاريخ لعبته في الشهرة والنجومية[45] .. ولكن بكل بساطة مثلاً الإمام علي , وهو الأبلغ وجوداً مع الحقيقة في كل أشكالها النظرية والعملية من جميع أولئك, اذا اردنا تصنيف اولئك بالنسبة اليه, فجبران وناظم حكمت وشكسبير منه دون الرازي والفارابي وديكارت.

---

[45] قبل عدة اعوام كتبت دراسة في احد المجلات المصنفة على التنوير والاصلاح الديني .. تفاجات ان المحرر يطلب مني ان احذف منها ما مررت به على طاغور وجبران وناضم حكمت وليوتلستوي وجلال الدين الرومي كاسماء تنتمي لقارات وحضارات, اعتبرتُ انهم يمثلونها فلسفيا.. لم يطلب المحرر مني ذلك, الا لانه لايستطيع ان يعقل؛ ان هولاء فلاسفة دون ان يكتبوا في الطبيعيات والالهيات والرياضيات. المشكلة هنا هي في تجديد الاسماء, وليس في تجديد العلوم.. اذ لابد من الاعتذار الى تلك الفنون واعادة اسم الفلسفة اليها.

لم يكن ابن ابي طالب على طريق ابن سينا اوديكارت وعلومهما, لسبب بسيط هوانها علوم تخرج عن (الناس و الحياة والمعنى)، رغم انها علوم الكبار في العرف الحضاري.

كثير من الكتاب رغم مايصلونه من وعي بالواقع التاريخي وتهمة التزوير سيما في مفاهيمه وسكرها واغتصابها, لايستطيعون كسر احجار في زوايا ذهنهم اخذت انسا معرفيا في شهرة بعض الحقائق والاسماء ومنزلتها التاريخية. دون الجراءة على حفرها من جديد ؛ بين الصواب والخطاء, او بين النبالة والدناءة, او الخسة والرفعة، في اصل قيمتها، حسب تعابير الجينالوجيا النيتشوية[46].

فكثير من المعارف تلك تتواجد بيننا كعلوم نبيلة رفيعة في وعي الجماهير, وليس هي في حقيقتها واصلها الا علوم دنيئة. وإذا كان الانسان يمكنه التحول من نبيل الى دنيء والعكس. الا ان تلك العلوم، لاسبيل الى نبالتها, الا بانتحارها.

رغم تلك الخديعة والبشاعة، لكن الكهنوت تمادى بمعارفه الدينية، حين بدا تسفير المقدس من الدين الى المعرفة المتعلقة بالدين- رغم انها امر اخر- بعد أن ترك الدين محمية النبي وتحول إلى المعابد. بحيث يُرى في التراث مجموع كتب الشروحات لبعض المراجع أكثر من التفاسير الموضوعة للنص القرآني نفسه. بل أن الهم المعرفي كثيراً ما يغدوا منصب على تلك الكتب أكثر من القرآن. الى ان غدا القران ثانويا نسبة لتلك العلوم في المرجعية, تاصيلا وتاسيسا, بما لايمكن معها قبول حتى الدلالة القرانية ان ظهرت مخالفة لمشهور معرفي انتجته تلك العلوم.

بالضرورة تخالف تلك المعرفة الدينَ النبوي, طالما أن الاخير كان يقوم في اهدافه ووجوده ودينه لانقاذ (الإنسان) ومساندته في وجوده, بينما المعرفة الدينية ودينها اليوم كانت لاستلابه فحسب, ناهيك عن انها اسست تيهه, انحطاطه, ظلمه. بل اسست كفره, انفلاته, تمرده,انحرافه. فمثلا؛ ان تؤسس فقرا يعني ان تؤسس كفرا..

علوم حذفت المعنى الاصيل للاشياء ومنها مفهوم الدين نفسه كشيء يريد ان يكون اقصى القيمة المعيارية.. علوم بشرية في الدين وليست هي الدين..علوم موضوعها الدين، وليست

---

[46] اهم ماكان مع نيتشة في افكاره الانقلابية هو منهجه الجينالوجي للزور التاريخي. وقياس القيمة باصل الاشياء- (نزعا عن علم النسابة, النشأة)- ونسبها القيمي؛ نبيلة او دنيئة, خسيسة او رفيعة.. كم يعود النسّابة للاصل العائلي, في قيمة الدماء. ولو بطبقية مقيته.

هي مقولات في للدين. باحسن الاحوال هي مقولات في الدين، ولكن السلطان والتاجر والمذهب والقومية وكل العقد والمصالح التاريخية دخلت فيها.

الخطورة هي فيما تمثله تلك البنية المعرفية البشرية للدين والمتلفعة بالمقدس من مادة تشريعية للمجتمع الديني, حينما تتحول بمرور الزمن إلى لازم عرفي. أي ما تلقيه تلك الفكرة الدينية على أعراف الناس وقيمهم وتقاليدهم. الذي اصر الفقيه ان يعتبرها ممثلة لاسلام النبي, كما يعتبر ايضا نفسه ممثلا للنبي..

وهكذا رُسِّخت في الأجيال بنية اجتماعية مبنية على تلك النظرية الدينية. وهي بنية تتبع نوع تصور الدين وتشكيله في المعابد او المدارس الدينية او الكواليس السياسية.. إذ تتغير دائما ماهية الشعوب في أعرافها و تقاليدها وعقلانيتها وقناعتها , تبعاً لما يطرأ عليها تاريخيًا مع الأفكار والاحداث والحضارات التي تمر عليها, وهو عينه ما يعبر عنه بتعدد الماهيات للشعوب زمنياً كما هو معروف مع الأنثروبولوجيين بالدرجة الأساس وعلماء الاجتماع والاجتماع الديني, على خلاف الفكرة التقليدية التي تجعل لكل شعب ماهيته وشخصيته المحددة في طباعه ومقاييسه الذاتية, التي لاتتغير... فلا يمكن مثلا لموسليني ان يرى روما التي بين يديه في شعبها هي عينها روما الاولى, لكنه تورط وتكلم باسم الاولى.. كما تماما لايمكن للعراقي مثلا ان يقول اليوم نحن السومريون, او ان الفتاة السومرية هي الفتاة العراقية اليوم, بل قد تنزح الجينات السومرية وتظهر في مكان اخر رغم اهمية الجغرافية في صنع الروح السومرية ولكن الجغرافية تغيرت, بكل الاحوال قد تطفر هنا اوهناك روح سومرية ووجه سومري, لكن لايمكن نسب الكل الاجتماعي الى العنوان السومري.. اجدادنا كذلك _ هذا اذا كنا احفادهم _ اما نحن فلا, لكل ماهيته, بظروفه التاريخية. كل شيء يتغير, حتى الجبال ان وجدت حفارا.. وكذا عينهم المسلمين اليوم, على شاكلة موسوليني وتلك الاشكالية, وكانهم بشعب الفكرة الاولى ايام الرسول, شعب ابي ذر..ابدا..

المهم ان الاعراف حملت تغيرات سلّطها الفقيه على اعراف الاسلام. فالمعرفة الدينية أنتجت في جو بشري تاريخي معقد حمل كل مشاكل الذات الفقهية في مذهبها واعرافها واطماعها وجبنها ومصالحها[47].. هي جهد بشري لفرد يعيش الجدل الحياتي للجماعة, في معيشته, في سلطانه, في قبيلته, في قوميته, في نساءه, في.. لذا أكثر المذاهب خلافها هو

---

[47] وهكذا ترسخ الهوية الجديدة للاسلام العرفي، سيما من جهة انها معرفة آتيه من وجاهة معرفية ينتسب شرفها الى فقيه المذهب ورأسه او قطب التصوف وصوفه.. بل يكفي انها مرتبطة بأسماء علوم، تكفي اسماءها لاعطاء قيمتها عرفيا..فكما تسمية فقيه توقف العامي عن اي رد، كذا طرحها بعنوان علم الكلام, الفلسفة, أصول الفقه , الفقه , التفسير.. سيما انها العلوم المحتلة للأفق الديني.علما ان عقد الكاهن دخلت على كل تلك العلوم.. سيما التفسير..

فوق ذلك ماكان من تزوير التاريخ, كاهم مادة تمثل مفهوم البقاء لاي ايديولوجيا, سيما انها المادة الاكثر شفافية في حضورها مع العوام, ولكنها الأكثر عرضة للتزوير, والأكثر أثراً في التحشيد والتشييد, أيديولوجياً.

خلاف تاريخي شخصي فحسب, وليس معرفي؛ فقهي أو فلسفي, و إن أخذ ذلك لاحقا, لتبرير ليس الا.

بكل الأحوال لم تكن تلك العلوم من تأسيس المعصوم. وانها في نشأتها وفي نهايتها متهمة في دعوى انتسابه النبوي.

هل يمكن أن تكون عين تلك العلوم الإسلامية, سيما المدعاة أصيلة منها (كعلم أصول الفقه) هي سبب الإرباك الفكري للدين مع الحقيقة ومع اصلاحه، وليس العلوم المعتبرة وافدة، سواء الفلسفة الإسلامية أو بقدر اقل لعلم الكلام، كعلوم دخيلة[48]- سيما إذا عرفنا أنه من الخطورة بمكان، هو انه الباني للفقه الاسلامي ومنطقه الاساس. إذن هو المحرك الاجتماعي لصورة الدين اجتماعيا.. لان المجتمع الاسلامي مجتمع فقهي لاكلامي او فلسفي.. علما ان من معايب المنطق التشريعي هو انه لا يعتبر لعلم الكلامة والفلسفة اساسا في التشريع. بينما حقيقة التشريع تقوم على اسس فلسفة الدين -بما سنأتيه - ولكن ليس بواقع الفلسفة وعلم الكلام التقليديين, اللذين لم يجديا شيئاً , في حركة الإنسان المسلم , بل ساهما في اغترابه عن دينه ونفوره وانفلات الحياة عنه .. من المفروض أن تكون تلك التهمة عالقة في سور الفلسفة وعلم الكلام, لمنهج تلك العلوم , ونمطها الأرسطي الصوري المخالف لقياس الانبياء مع الحياة, القائم على اعماق الاشياء والافعال لاصورها. نمط لا يعبأ بمفردة (الحياة). المفردة الاهم التي لابد ان تدخل على المعرفة الفلسفية (التي تغطي الفقه قسرا). لكي يحتل مفهوم المعنى والقيمة والحياة الصدارة او الحاكمية في التشريع.. علما انه من المفروض ان يكون علم أصول الفقه الاقل تعرضا لخطر تهم الفلسفة والكلام التقليديين, لأنه نبع من أساس الدين, عن نصوصه, وعناوين الكلية. ولكنه وقع بشدة فكان وجها اخر للمدارات الفلسفية والكلامية, والصرامة الجافة البعيدة عن مرونة التشريع ووجودية الانسان, كموجود يصعب معه ضبط قانون, يمكن ان يعمم عليه..

علما ان النكهة الرياضية والأقيسة المنطقية الارسطية الغربية, كانت قد غزت هذا العلم ليصل أمرها انها مست حتى مباحث اللغة في الاستدلال الشرعي والتفسير, متخذين ذلك شكلا من العقلانية, مع أن العقلانية تتجاوز تسميتها مفهوم العقل و آلياته, لانها عبارة تساهل وتوافق عرفي في الاتجاه المتزن وليس العقلي, كما يتعمد الكثيرين او يخطأء في توجيه التسمية.. فالعقل ليس الا مستوى من مستويات الوعي, وليس كل الوعي. بل هو خطر الوعي اذا ماكان مع الانسان في انسانيته. حيث للقلب قصته في هذا الجانب الاساسي ..

رفض تلك المنهجيات الاولى الصورية لمنطق اصول الفقه، ليس لانها علوم وافدة لا يجوز أن تدخل في مادة التشريع, فالتشريع مادة إنسانية, وكل العلوم الإنسانية لها مدخلية في ضبط وجه الحقيقة , ولكن لأن هذه العلوم عُرِف عورها وشاع من اهلها عينهم, لكن المؤسسة الدينية متشبثة بها ... فقط لأنها علوم الآباء, حتى و إن كانت عوراء.. بل أن المناهج الوافدة تخلى عنها عين أهلها , لعدم كفاءتها , ليس إلا , فالمنطق الأرسطي في

[48] الوافد, الغريب, الدخيل.. وعيبه, ليس الا رؤية الذين لديهم مشكلة مع الآخر, في تهمة العلوم الاولى, دون عمق المشكلة.

صوريته وتجريديته , أخذ تسريحه من الخدمة الفلسفية عنواناً للتحول النهضوي في عين منشأه , بينما الآنا المتهمة لاهله متشبثه به.
الأمر ينسحب أيضاً, على خطوط اخرى في التشريع, والاستدلال ضمن قواعد ومقولات أصولية, مدرسية ومذهبية لايضبطها جامع, سببت الإرباك الأكبر, في النتاج الفقهي والديني عموما.. والذي افضى الى حجب الحياة عن الانسان, وحجب الانسان عن الحياة.. كلا الطريقين كان حجبا للوجود.. موت الانسان رغم مشيه.
المعرفة الدينية أو الدين الاجتهادي في فكرته- سواء جاءت عن حسن نية جهلاً أو عن سطو على الدين واستغلاله (عالم فاجر أو مجتهد جاهل) حسب تعبير الحديث النبوي الشريف_ نزلت إلى الجماعة بعناوين قذفت بهم خارج الحياة. سيما أن هذه المفردة (الحياة) ليس لها وجود في حركة التشريع , ضمن كتب التراث , كما هو كذلك في بحوث الفلسفة وعلم الكلام[49] . مع إن مفردة حياة هي الباب الأساس في ثنائية (إنسان – وجود) الذي يفعل الغاية الوجودية من الانسان و(استخلاف الجمال وخلق المعنى)، كمقصدين اساسيين في التشريع ضمن الحل الوجودي للدين, بعيدا عن المقاصد المتداولة كلاسيكيا.

الأمر ينسحب على جميع العلوم التي أُسست بعد ذلك, أو التي احتلت مركزية مع الزمن في المعرفة الدينية, من قبيل مقاصد الشريعة و القواعد الفقهية، وهما من الخطورة بمكان, لا يمكن أن يضاهيهما فيه حتى علم أصول الفقه نفسه, بينما الموسسة الدينية تجعلهما على هامش اصول الفقه.. أما ما طُرح راهنا في عناوين؛ فلسفة الدين او فلسفة الفقه او الكلام الجديد مع الاتجاهات التنويرية.. فهي عناوين كاذبة، بقيت خالية من المعنى والجدية, تنتمي الى نفس النكهة القديمة, فكانت خدعة في التجديد, ولعب اخر على المفاهيم والاسماء.. اذ بقيت الحركة التجديدية فيها على مستوى السطح دون ان تمس البنى الاساس في المشكلة, خوفا من المقدس وتهمة الشارع والمرحلة.. فلانجاح للتجديد الا بالانقلاب على تلك العلوم.

هذه العلوم عينها شاركت في ارتداد المعنى الديني, والفهم الأصيل للأشياء, ومنها الدين نفسه كشيء مفهومي وقيمي, يريد ان يكون اقصى القيمة أو قياسها, سبب ذلك هو أنها علوم

---

[49] معظمها كان (جهدا في فراغ), بتعبير جاد لحسن حنفي؛ علوم(لاتقيم دولة ولاتقضي على طاغ).. لذا اعتقد براحة ان الثقافة الشفوية (أمثال, حكم , حكايات, اسطورة, احلام, تخيلات) كانت أكثر أثرا من الثقافة العالمة... وهنا أُشير بتقدير لما تتفرغ له نظرية المفكر اليوناني؛ كورنيليوس كاستورياديس(1922 _1997), في رؤيته المركزية بان؛ المجتمع تصنعه احلامه, وعواطفه وعموم تخيلاته التي يمثلها التراث الشفوي اكثر من النظام العقلي له.. ومايمس الحياة هو الذي يبقى عالقا في الاحلام، لامايمس المعرفة... بل لدية ان البناءات السياسية والحقوقية والدينية والاخلاقية ليست نتاجا للعقل. وانما هي ابداعات المخيلة, بحيث يغدوا العقل نفسه من ابداعاتها. ورؤيته هنا ليست تحليليه لواقع مرفوض, بقدر مانه يقرر ان هناك سنة طبيعية صحيحة تعتمد المنتج الشعبي, ليؤسس اهم ركائزه فيمااسماه(المتخيل الراديكالي)..

بشرية في الدين, وليست هي الدين.. علوم موضوعها الدين, وليس مقولات للدين.. باحسن الاحوال هي مقولات في الدين, ولكن السلطان والتاجر والمذهب وكل العقد والمصالح تاريخيا دخلت فيها.

كلمات لم يقلها الدين, كلمات قيلت في الدين. سيما ان الدين ليس علما, وانما قيم ذاتية. وفي هذا تظهرالمشكلة الكبرى في التراث, التي حاقت بالدين وهي؛ انه لم ينحرف الدين الا حين حوّل علما, ودرسا, ولاهوتا... باعتبار ان الدين امر وجودي, قيمي, معنوي, انساني. وهذه المقولات لايمكن ان يحصرها علم. اذ الانسان في وجوده امر منفلت عن اي علم او قانون يمكن أي يُعمم احواليا وازمانيا. كما ستلح الوجودية الدينية على ذلك لاحقا.

.. عموما يمكن الركض ببعض مايسيل من الاشكاليات او الكليات الاشكالية في المعرفة التقليدية للدين؛

- مفهوم المقدس , وتسفيره إلى خارج قدسه.

.. من القران الى التفاسير, ومن النبي الى الفقيه.. ومن الانسان الوجودي الى الفيلسوف النظري؛(من ابو ذر الى ابن سينا).

- النص , و تسوير الحقيقية به.(منع الابداع خارج النص).. / اغلاق المعنى

.. اذ ليس المشكلة فقط في؛ لا اجتهاد قبال النص.. بل في عدم جواز الابداع من خارجه.

وهذا النص، هو النص الشارح وليس النص الاصلي.. ومنع اي دلالة لم يقلها الشارح وكتاب الكاهن.. كتاب الكاهن هو كتاب الله واقعيا في المعرفة الكهنوتية، وليس كتاب النبي.

- اولوية الدين على الانسان.
- فقدان مفهوم الحياة واغترابه.
- شطب فلسفة المعنى والقيم. لحساب التعبدي والارسطي.
- التجريد؛ الاستلاب الذهني للزمان والمكان.
- اغلاق المفاهيم الدينية, على تاسيس آبائي.

.. وتورط التجديد في عين البنية .. أي اغلاق اخر.

- (تديين المفاهيم) الوجودية, وحصرها في حريم المعبد./ (تديين الدنيا).

- تسليط العرف والمذهب والمدرسة على الدين./ تنميط الدين
- (توحش المفاهيم).
.. مع الذات او مع الله او مع الدين او مع الاخر.. وابرزها, مع الاخر.. مفهوم الجهاد,وتنصيب مفهوم الغلبة عصابيا. .. كذا مثلا في مفهوم العبادة, قسوتها الطقوسية الخالية من تأسيس الانسان داخليا, في تشفيفها قريبة من ميزة الروح..
- التحزب للتجمع الديني, على حساب التجمع الانساني/ تحزيب الدين.
.. انتصار المسجد ام انتصار الكنيسة؟.. ام هزيمة الفرق بين عيسى ومحمد.؟

- ضرب مفهوم السنة, باخذ الهامش دون المركز.. الشكل دون المعنى..الغيبي دون الوجودي.
- اولوية الديني على القيمي .
- تحويل ختم النبوة الهيا الى اغلاق المعنى بشريا.
- انقلاب الاولوية في المعرفة الدينية؛ النص قبل السنة. الفروع على الاصول ..
- استقلال او انعزال المعارف عن بعضها في غاية التشريع(الفلسفة, الكلام, الفقه). رغم وحدتهم العضوية في وجودية للانسان.
- عقلنة الشريعة او تغييبها(نسبة الى الغيب).. وتضييع نسبها الوجودي للقلب.
- تحويل الدين الى علم.

الانقلاب

مسار الوجودية الاسلامية

(إني اخاف ان لاتصل الى الكعبة ايها الاعرابي, فالطريق الذي سلكته يفضي بك الى تركستان)... جلال الدين الرومي

1

التجديد الديني دون إنقلاب لايملك استحقاق التسمية الا مع الصحيح في وضعه، لا مع المقلوب عن وضعه.. ولكن الدين انتهى مقلوبا، بإعتراف الامام علي(لُبسَ الاسلام لبسَ الفرو مقلوبا). كما أسلفنا، سيما أن إرتداء الدين مقلوبا، بدأ مبكراً , وكل مايسمى بالتجديد أسّسِ على المقلوب.. وهنا كل كذبة التجديد وخطأه وعدم جدواه.

كل المحطات التي كانت تسمى تجديدية، لم تكن تجديدية قط.. كان عملها مع التراث هو تعديل في اللباس المقلوب، دون ان تقلبه، خشية ان يتهدم المعبد كما يُظن, رغم ان الانسان من تهدَّم فيه.. لايمكن الحذر هنا بأن المعبد مفهوميا هو بيت من بيوت الله. فالله لايسكن حجرا تهدّم انسانه.. اعتقد ان اكواخ الفقراء اولى بتسمية المعبد من المساجد. إذن(الحقيقة ليست بعيدة, ولكن الاسماء تبعدها)... المهم ان أزمة التجديد تاريخيا, هي قبل كل شيء ازمة كذبة مفهوم التجديد عينه، و أزمة مخافته أيضا.

هل يمكن ان يكون إنقاذ الدين منحصرا بالانقلاب على الكهنة، على الدين الموروث، في معظم مفاهيمه , نتاجاته , مناهجه.. بالانقلاب على نسخته المزورة[50] إنقلابا على المعرفة وإسقاطها من المحراب وعرش الكهنوت، على شاكلة الانقلابات العسكرية.. اعتقد ذلك، لان القديم طاغية لايقبل الاعتراف بكذبته وخطاياه- وهو امر يعادل التجديد بالمطرقة مع نيتشه- أم يكفي ان يكون الامر الاصلاحي على شاكلة الأطروحات التجديدية المعروفة في التاريخ الحديث.؟ بمس السطح، دون ان تصل الى النقاط الاساس التي خُرِج بها على الدين الحقيقي, بما لايبقي اي جدوى او واقعية للتجديد واخوانه.. حالة تنشيطيةَ في عين التراث المقلوب. وأفضل كلمة تليق بذلك هي كلمة أودنيس في الثابت والمتحول؛(ان الفكر الذي سميناه(جديدا) ليس الا ماءا نشربه من (الاناء) القديم ذاته, وبالطريقة (القديمة) ذاتها.

[50] سيما انها نسخة ترتبط جدليا مع الصورة الوجودية للإنسان (اي شكل وجوده نسبة للحقيقة قربا وبعدا, مطابقة وتشويها), اذ كيف تكون الصورة الوجودية للدين في الخارج تكون الصورة الوجودية للجماعة في الواقع.. وبالتالي لايمكن تغيير الوجود الا بتغيير ذلك الموروث الممثل للهوية المقدسة.

وهو, الى ذلك متلون بلون الاناء.). الصياغة هنا تشبه كلمة الجنيد البغدادي في حسرة اخرى؛ (لون الماء لون اناءه..)

2

قد يرى البعض ان اعتبار جل التجديد السالف سطحيا هو توهين لقدر من التجديد مثل عمقا. ولكن الاعماق تحمل مستويات قد يعتبر بعضها سطحا للاخر, ومالم تكن الاعماق حاظرة في التجديد فلاجدوى منه, ولاجدارة للتسمية.. ومن جهة اخرى, المعروف ان الوضع القدسي للمجال الديني عموما يجعل كل الاشياء في الدين بمستوى العمق والاصول, بما يمنع أي تغيير.. احيانا يكون هذا الشيء حكما من الاحكام, بل شأنا تاريخيا. رغم ذاك ويُعتبر ضرورة من ضرورات الدين؛ من قبيل الحجاب. بحيث يمثل أي رأي اخر فيه خروجا على الدين نفسه, وهي حالة مشهورة بين المذاهب. فكيف بالاعماق الابعد غورا, التي قد تفضي الى كلام اخر في الدين, مغاير للتاريخ الديني وصورته تماما.. وهذا مايربك التجديد, سواء بضعف المجدد في قلقه النفسي وشكه بنفسه وتدينه, نتيجة للسجن اللاشعوري للذات بصورة التدين الذي تسير عليه الجماعة, وأنه وحده الخارج على نسق المحيط. وكأنه خروج على الاجماع وعلى الطبيعة.. ومن جهة الخوف ايضا من الاخر وتهمة التكفير.

بكل الاحوال, روح الازمة الباعثة على الانحطاط مازالت باقية مع تلك الاطروحات, مهما فتحت عناوين مغايرة واعتبرت تحررية وتجديدية، لانها غفلت, بل أبقت على معظم المفاهيم المزورة, واحيانا كانت امامها كمسلمات رغم ان التجديد لايكون الا مفاهيميا,(كونها المادة الأساس التي ترسم صورة الوجود الإنساني, وبالتالي المنظومة الحياتية للدين) ويبدأ الامر من مفهوم الدين نفسه. والاهم من ذلك كله؛ أنها بقيت تراوح دون الأسس والمسلمات الكبرى التي أفضت إلى هذا الانهيار... أي ان التجديد بقي في طبقة من طبقات الدين او التراث، اما الطبقات الاعمق فالاعمق حتى الاسس الممثلة لجذور الانحراف, فهذا مابقي بعيدا عن يد التجديد. وهذا مالم يرجع بالفرو إلى وضعه الأصلي[51]. اذ الامر جلي في

---

[51] **مثلا بالتاكيد الكثير يصنف خطوة حسن البنا والمودودي وسيد قطب تجديدية, بينما كانت في نفس السياق السطحي بقدر ما. رغم انهم يمثلون صيحة جميلة , بل وقديسة, ومخلصة مع السماء. وكذلك تمثل حسرة رجال جاءوا الى حياة شرفوها, سيما اذا صنفوا على عنوان المتمرد الحقيقي لا النظري. المتمرد النظري هو الذي يرفض دون ان يقول رفضه, لمصلحة او جبن.. بينما الوجودي الحقيقي ينأ عن ذلك.. لانه اصلا متمرد بوجوده حياتيا. ولكن هذا لايحتم نجاح الحقيقة لانها عمق اخر, وزاوية اخرى في الوجود. لذا تجد الكثير من الافكار معهم(البنا واترابه) هي افكار بشكل ما قاسية, بل وسلفية.. فالاصيل لايمثل دائما انتفاضة للقديم, سيما اذا كان القديم سببا في محو الاصيل نفسه... احيانا تكون المسالة مخافة وغيرة على واقع المسلمين ككيان ودولة, وهو عينه مأأخذ الى تندم محمد رشيد رضا على خلافة الدولة العثمانية وخليفتها الاخير.. رغم انها دولة خارج القيم والدين والحقيقة.. وان الخليفة في شخصه طاغية يعصي الله في خلقه.**

ان التاريخ حمل معه او حمّله الاباء مراحل من الخطأ والخطيئة, تراكمات في التشويه رسخت لاشعوريا مع الموسسة الدينية او الشعبية على انه الدين..
هذه المراحل والتراكمات شكلت حالة طبقية في اختفاء الحقيقة, يغطي بعضها بعضا. وهو ماحتَّم نزول رزمة من المعاول لاركيولوجية الاشكالية.

3

بكل الاحوال المسالة ليست إشكالية دين بقدر ما هي إشكالية المعرفة في الدين ومفهومه.. وهكذا سيكون الانقلاب على المعرفة وليس على الدين بما هو دين.. مع ذلك فالامر يلوح الدين كمفهوم, وبالتالي سيلوحه الانقلاب مفاهيميا. كما لايسلم من الأمر عين مفهوم (التجديد), علما انه موضع قبول في نفس المؤسسة الدينية, وينتمي مفهوم (المجدد) الى ادبياتها بحمولة تبجيلية اقصى مايكون دون أي رفض. ولكنه يشير معهم بصورة سطحية, الى رجل العلم المؤسس والمبدع للعلوم والمباحث والنضريات في المعرفة التقليدية وليس المغير والثائر على انحرافها.. المطور لمباحث القدماء.. المضيف على التاسيس السابق وليس المتمرد عليه .
المجدد في مفهومه الحقيقي اشبه بمرتد اذا ما قيس على منظومتهم, لانه مرتد عنها/ عن المعبد/ عن الكهنة.. عسكري الانقلاب على اصنامهم المعرفية. وقدر الانقلاب سيكون بمستوى يناسب قدر الافتراق بين الاصيل والطارئ؛ النبوي عن البشري. بقدر يناسب الانقلاب الذي حصل بمرور التاريخ شيئا فشيئا على الدين بروح السلطان والتاجر والمذهب، ولكن بعين إسمه.
اذن التجديد انقلاباً، بدءا من المفاهيم الاصل؛ الدين , النبوة , الإنسان , الوحي, الامامة. بل حتى الله كمفهوم, بطرح مفاهيم معاكسة او مضادة او مفارقة تماما للمعهود في المؤسسة الدينية والاجتماعية.. نمط , يأتي على الأشياء من رأسها, أشبه بما كان مع نيتشه, في عموم عمله الفلسفي... بالانقلاب في المبدأ الذي يتبعه الفكر[52] . فالتجديد لايكون فقهيا في اوله قبل ان يكون في فلسفة الدين وفي المبادئ الكبرى للدين، في اصول الفقه او علم الكلام واصول الدين معه.. الفروع تتغير تلقائيا مع التعديل والانقلاب في اصول الدين او في اصول الفقه.

4

---

[52] بعيدا عن الحمولة التكفيرية التي تلازم ذكر نيتشه, مع ما للرجل من وجع قيمي لكثرما يجعل المؤمنين يحنون اليه.

لايمكن ان تقتصر الحركة التجديدية على مستوى المفهوم مع العدل والتوحيد والنبوة والامامة والمعاد- مع ان التجديد في اساسه ينصب على المفاهيم – بل قد يلوح الامر هذه الاصول بنسف شيء منها او ترقية غيرها معها.. اذ المسالة احيانا لاتنحصر في التجديد المفاهيمي, بل البحث عن مفاهيم بديلة. وذلك حينما نجد مثلا ان الحقيقة الدينية او الدين الحقيقي مؤسس اصلا على اصول اخرى غير الذي فرضه الآباء _ بعد زمن من النبي ودون مباركته_ مما سمي بالاصول. فقد يقتضي الانقلاب اضافة ما على الاصول الخمسة.. إضافة لاتتوقف مع العدل كاقرب مفهوم حياتي في الاصول الخمسة(التوحيد, العدل, النبوة, المعاد), وكذلك مع الامامة بزحزحتها الى جهة مُثل الرمز..

فمهما كان التجديد وفعاليته المنهجية ترتبط بالمفاهيم نفسها في تعديل دلالتها او زحزحتها او تحويرها او غسلها, الا انها تبقى اجنبية عن موضوع التجديد احيانا,لا تمت له بصلة, او لا تروي عطشه, او لاتعبر عنه.. الا باستبدال المفهوم عينه باخر يحمل في دلالته الاس الذي يمكن عنه ايجاد الانسان من جديد, كمهمة دينية اساس تنصل عنها الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة بحسن نية او بغيرها.

اذ أحيانا- مثلا- بدل ان يكون الاس الفقهي الابعد في التشريع هو (المصلحة وتحقيقها للفرد) بكل تيهها، قد يستبدل المفهوم اصلا باخر يحمل بعدا قيميا ووجوديا(المعنى وتحقيقه للذات) اي نظرية (وصال المعنى) في الفقه الوجودي. أو تجديد مفهوم المصلحة بمحددات اخرى تبعده عن الوجه البرجماتي في مفهوم المنفعة.

لنقل- مثلا- القيم وماينطوي تحتها من مفاهيم كثر, او مفاهيم مستقلة, من قبيل؛ مفهوم (الجمال) - سيما انه ذو جذور في نظرية الحسن والقبح الاعتزالية - باعتباره يبدو غريبا عن مجال الفقه, للحمولة التي تملكها مفردة الجمال في حصرها التاريخي مع الفلسفة وغرابتهاعلى المعبد. بل سيُسفه أي ارتباط للجمال منهجيا مع الفقه, بل مجرد التفكير في ذلك.. وهذا التسفيه للارتباط يعود في خلله, بوعي اشكاليات محورية اخرى في الموروث, كان اهمها فيما سلف ذكره, مسالة طرح اصالة الانسان في الدين قبال المقدس الاخر المتترس بالغيب, الممثل بـ؛ الدين، الكتاب, الطقس, المعبد.. اضافة الى النزعة اللاشعورية في حمولة مفهوم الجمال شرقيا حمولة جنسية. وهي دلالة مضادة للخجل الديني, سيما المقدس.. أي المسالة ترتبط بالاسقاطات النفسية بشكل من الاشكال.. كذلك عدم وجود تاريخ معرفي يحترم الجمال واثره الوجودي وبالتالي الديني, ليهتم بفلسفته كما هو لدى الغرب. وان توفر بدرجة مع الاتجاهات الصوفية. فهنالك اتجاهات صوفية تمنح مداخل فلسفية للجمال وعرفانية لم يلحها حتى الغرب نفسه في ذلك. ولكنها إتجاهات غير معترف بها من الكهنوت التشريعي.

مع رجوع الانسان كمحور اساس في الحل الوجودي, سيتواجد حينها لزاما مقصد الجمال كاهم اس حاكم في الدليل الفقهي او التاسيس الشرعي. لارتباط الانسان وجوديا بالجمال في كينونته- والاهم ارتباط الدين نفسه بالجمال- وبالتالي في صيرورته وتاريخه وواقعه.

أيضا مثلا، بدل ان تكون اشكاليات الانحطاط تنقذ بتعديل اصل (التوحيد) مفهوميا, باخذه كمفهوم متعلق بالله.. يؤخذ كمفهوم متعلق بالانسان..
بالتاكيد الشعور والرؤية بان الوجود يعود ليد واحدة عنوانها الخير والنور تؤثر في مسار النفس والايمان, ولكن هذه (الوحدانية) لله, وهي غير (التوحيد).. والذي هو مسالة وجودية حياتية لاضفاء الوحدة والنظام كغاية لتكامل الحياة, وعلاقة الجزء بالكل, ليسحب لها التوحيد على انها؛ توحد الذات مع الوجود والقيم وتوحيدها وعدم الازدواجية, هو الاهم في الاثر الوجودي للحياة.. أي انه هناك وحدانية لله في الوجود, يقوم كل شيء به.. ولكنه رؤية كونية ايمانية فقط(اعتقادية) لا(واقعية حياتية), كما هو التوحيد.. توحيد الله لايكون الا بتوحيد الانسان او توحده.. اي ان التوحيد الالهي يفرض اهم دلالاته في توحد الانسان مع القيم والخير والوجود[53].. ولان هذا يخلق الانسان وجوديا اكثر مما يخلقه التوحيد الغيبي ذهنيا، والخالي من أي معنى وجودي.
تفهم رغبة هذا التعديل في (توحيد الله) بتوحد الانسان في قيمه وتوحيده مع الاخر, اذا فهمنا، حسب كليات النبي ومبادئ احاديث ومواقف كثيرة بان الدين مجال وجودي للذات الانسانية, اي فعل حياة مع الناس وليس فعل غيبي مع السماء.. كما يعود الى دليل وجودي هو ان الانسان لايؤثر فيه التوحيد للغيب بقدر مايؤثر فيه التوحيد للذات قيميا في الحياة.. توحيد القيم في الذات.. وهذا هو عينه سيفضي الى توحيد الانبياء, توحيد الدروب, توحيد الجغرافية, توحيد المفاهيم.

---

[53]هذه الوجهة من التوحيد, قد تكون بعيدة في الاطار اللاهوتي, ولكن التراث البشري اشار اليها كثيرا في المجال الادبي كثيرا, سيما في الدراسات الادبية والاخلاقية الهندية والصينية الغربية ذات الطابع الوجودية. واقتربت منها بعض المقولات في الاتجاه الصوفي, الاجتماعي منه, ضمن فكرة وحدة الوجود.

5

الانقلاب في الفكر اشبه بقانون تاريخي يحمل وجها رياضيا طرديا, فحواه؛(ان ذروة الزور تستدعي ذروة الحقيقة), كما ان ذروة الظلم تستدعي ذروة العدل.. اقلها تستدعي ذروة مغايرة وان لم تكن صحيحة. وكأن البشرية حينما تصل الى ذروة الحرج ينقلب بها التاريخ من جديد(فترة المجدد) التي تحملها الادبيات الدينية, والتي تحمل معها تعبير؛(على رأس كل مئة عام) بما يكون معها الراس والمئة كناية عن نقطة الذروة في زور المعبد. ولكنه بعدها يعود شيئا فشيئا.. فالانبياء ياتون في الفترة التي تاخذ ذروة الخروج على

الحقيقة عن النبي السابق[54]. هذا القانون او السنة الوجودية يحمل لمحات من فكرة العود الابدي مع نيتشه, وكذا مع ويلز وتوينبي في الانقلاب الدوري والدورة التاريخية..

6

عادة ماتكون تهمة (الخروج) المتداولة في التاريخ هو الخروج على (الصورة) الاصل لتلك الايديولوجيات. وليس بالخروج عن المعنى. فلم تستطع ان تبداء بمشوار اخر لمفهوم(الخروج) والا فتلك الايديولوجيات اولى بتهمة الخروج في معناه الحقيقي.

بخطوة اوضح في عيارالحقيقة هو ان الخروج الوحيد على الله لايكون الا بالخروج على الانسان وليس بالخروج على الكاهن ودينه البشري. لانه دينه وليس دين الله. ناهيك عن عدم ضمان التوفر على قطعية تامة لاي دين, للتزوير التاريخي الذي لاحه, وعدم القدرة على الفرز . فالاعتماد كلية على ذلك متهم من جهة في توثيقه التاريخي, بحيث ان تلك السنة ظنِّية, والتاريخ كله كذلك.. بل كذبه عادة اكثر من صدقه. اضافة الى البنية الرمزية للكتاب من جهة, وللبنية التاريخية لنبي الكتاب وحواريه, أي ان صورتهم محكومة بتاريخ وبيئة وضروف واقع ينتمي لزمان ومكان معينيين.

قد يكون الرجوع (الى الاصل الوجودي للاشياء/ طبيعتها) في تجديد الدين مفارق في نتاجه عما كان ايام النبي. ولكن ليس عن النبي في ذاته؛ قيمه وشخصيته, بقد ر ماهو عن اعراف احكامه والزامتها..

لا قلق من ذلك في الخروج على تلك الصورة النبوية المحكومة بزمكانيتها, لان المفارقة كان النبي عينه يمارسها فيما يحكم به ويغيره لاحقا, فيما كان من مسالة النسخ, بل القرآن نفسه كما هو معروف, وخلال فترة قصيرة .. لان الرسول اصلا كان يعتمد- والوحي ايضا- على اصل الاشياء والقيم في وجودها وارتباطها بتكامل الانسان والوجود والتاريخ.. وهو امر متغير في عادته. احكام الرسول في الاشياء كانت متغيرة بين فترة واخرى لهذا الاس لاغير. لان طبيعة الاشياء تفرض ذلك.

---

[54] لاتوجد صيحة مؤمنة متأخرة توازي صيحة كيركجارد خروجا على الكنيسة والفلسفة, لانها كانت معه صراع مع الذروة (انفجارالعود).. ذروة الفلسفة في هيجليتها, وذروة الكنيسة في موت كبيرها. هجومه على كبير اساقفة الكنيسة الدنماركية(مينستر) عام1854م. وحين موته تحديدا, حيث العاطفة الدينية تغدوا في ذروتها إتجاهه.

تماما كما الدروب هي الدروب, مهما عبَّدتها وجيرتها بخامات أخرى, ستنتهي بك الى نفس المدينة.. مدينتك الاخرى لها دربا اخر. وهذا ماكان في التجديد. اذ ليس المسالة كيف تعبِّد الدرب او تجدده, المسالة انك لم تقف عليه اصلا.. هذا هو الانقلاب اذن؛ انقلاب في التجديد عينه. انقلاب في الدرب؛ البحث عن اخر, يصل بك الى مكة, لان الطريق الذي سلكته يفضي بك الى تركستان/جلال الدين الرومي.

أما حصر الامر انقلابيا (انقلاب داخلي في المعنى/ ثورة داخلية في الدين), فيفرضه ابتداءا؛ ان الانحراف داخلي في اسس المعنى, وليس خارجيا في ملامح الصورة والاسماء. اذ مازالت العناوين مع الاسلام المعاصر باقية هي هي في الاصول وفي الفروع؛ التوحيد العدل النبوة....الصلاة الصوم الجهاد الحج الامر بالمعروف.. ولكن البنية لهذه العناوين والاسماء استدارت اخر درجاتها في المعنى وطبقاته.. اذ, مثلا, الاستبداد يبقى استبدادا, مهما غيرت صوره, او منحته تسميات جمالية, او فتحت له عنوانين مقاصدية تبريرية باسم؛ وحدة النظام، او حفظ بيضة الاسلام، او وحدة الجماعة, او اصالة الجماعة, او بنية الشرق, او عدم التاهيل والغوغائية وماشابه. اذ لايمكن ان يتحول الاستبداد الى حرية بذلك التغيير في صوره او غاياته. لان الحرية كمفهوم يبداء مغايرته مع الاستبداد في الجذور والبنية.

السلفية التي تشترك مع تيارت التجديد الانقلابية في مفهوم (العودة الى الاصل/ السلف, وبالتالي الاصولية باشكالها), ولكن الاصل معها هو عينه مفهوم الاول المكاني كما اسلفنا.. اذ عودتهم مبنية على الرجوع الى الصورة الدينية ايام النبي واصحابه بكل حيثياتها.. بينما العودة هنا في الحل الوجودي هي اولا, وبمرتبة اقل عمقا؛ رجوع الى المعنى الاصل مع النبي وراء تلك الصورة.. الذي قد يفرض صورة مغايرة تماما عن الصورة لايام النبي.. فالاصالة دائما للمعنى, وهو عينه سيرة النبي مع خطاه عينها في نسخه وتغير الاحكام معه خلال سنواته. وبمرتبة ثانية هي الرجوع الى المعنى الاصل مع الوجود. وبدهية ذلك, ماكان مع الانبياء عينهم, في ان الصورة الدينية بينهم مختلفة, ولكنها صور تعود الى معنى واحد في الوجود. وتوحد ذلك المعنى في تلك الصور النبوية المختلفة هو اشارة التوحيد الاولى فيهم قبل أي شيء اخر.

الانقلاب لايريد عودة الى الإسلام (الاول)؛ (صورته المكانية والزمانية الاولى/ايام النبي). وانما يريد العودة الى الاسلام (الاصل)؛ المتعالي على الزمان والمكان والمتحرك فيهما بالوانه الوجودية.. الذي انتمى الى ابراهيم, كما انتمى الى محمد فالصورة الدينية بينهما مختلفة في الفروع، ولكنهما يجريان لاصل واحد, هو الذي نحاول العودة له لاغيره -

لذا نسخ الانبياء تختلف عن بعضها, فهل خرج الانبياء على بعضهم، معاذ الله- بل الذي انتمى اليه الانسان دون انبياء بانسانيته في كل الاتجاهات الانسانية.

مسالة (العودة) كأطروحة حديثة ارتكبت خطأها الكبير حينما طابقت بسذاجة بين (الاول) و(الاصل). كما هي عليه معظم الحركات الاصلاحية؛ اصولية تنويرية او اصولية سلفية..حتى حُمِّل مفهوم الاصل وجهةً سلبية في قسريات لايمكن لها ان تكون واقعا. اذ تبقى هناك مشكلة في تحديد الاصل وزاويته في الرسالة الاسلامية بخامتها الاولى.. اين يكمن في حقيقته؛ هل في اللحى والزي والمأكل والعرف التارخي, فيعاد لها كما يفعل الكثير من السلفية, ام في زاوية اخرى من السنة.

تكمن مشكلة العودة في الاتجاهات التي تخلط بين الاول والاصل, هو في انها تقوم عادة على الية الاستنساخ للاول صوريا, حرفيا، لتراه الاصل.. وتخرج كل اتجاه ديني يخرج عن تلك النسخة.. وهذا مايخرج المنهج هنا عليه. لانه لايبحث عن تلك النسخة, فهي نسخة متعلقة بالصورة التاريخية وليس بذات النبي.. النبي لا يحمل في بشارته الا (المعنى) ووصاله.. ومابين المؤمن والنبي فقط قصة (مديونية المعنى) البالغة, المطروحة عادة في العلوم الانسانية مع مفهوم المعلم او الامام والرمز.. والعودة تنحصر بالرجوع الى المعنى, وليس الى اللحى التي كان بها الاوائل.. الانقلاب هنا بشكل اولي، يعتمد على طرح عناوين مغايرة في منهج العودة, بالخروج على كل الابعاد الصورية المعهودة في العودة, واخذ بعدي القيمة والمعنى في سيرة الرسالة(مقاصدها), والفرز بين الحكم المرحلي والحكم الاصل. ومن جهة اخرى, محاولة تصفير الوعي الديني التاريخي بكل مسبقاته او بالاحرى كل مسلماته الايديولوجية..

... تنصب العودة من جهة على مفاهيم الدين, كلياته, مقاصده الكبرى, أسسه.. وليس فقهه, وأحكامه, كما يجهد الفقهاء في ضمان انتسابها لتلك الايام . سيما ان الانتساب ليس شرطه التشابه الخارجي كما اعتيد في حكومة الفقه, بحيث ان المجتهد ينصب جهده في استباط الحكم, بالبحث عما اورده التاريخ- وهو ضني متهم - عن النبي. بعيدا عن سؤال المعنى مع النبي في تلك الثلاثية؛ الكليات والمقاصد والاسس. وعن محاكمة ذلك المعنى, بالمعنى المقابل الذي يمكن اخذه عن الوجود والذات, باليات ليس هنا محلها.. علما اننا نقصد بالوجود حصرا الوجود الانساني وتجربته الحياتية تاريخيا(تجربة الفعل مع الاشياء) اضافة الى القانون الطبيعي في الاشياء/الطبيعة. الاولى هو اثر نوع الافعال على ذاته، من قبيل الكرم والبخل، الكذب والصدق.. اما القانون الطبيعي فرغم تعقد زواياه ولكن لابأس من قبيل زاوية الاشارات التكوينية في الطبيعة سواء الانسانية او الكونية وماتعطي من دلالات للانسان عن منطق الله.

(الانسان قلب الوجود)... ابن عربي

8

الجهة الاكثر مركزية هنا في العودة هو انها تقوم على عيار الانسانوي وأخذه كمعادل التشريعي للنبوة، سيما مع قدرة الضمير والقلب والوجدان في إدراك وفرز ذلك العيار الانسانوي.. وهو الذي يشير له المنطق الاكبر للنبي؛ (استفت قلبك وان افتاك الناس وافتوك).

الانبياء رواد الانسنة تاريخيا ومجدديها - الانسنه نبوة داخلية لاتمر بجبرائيل – ولذلك فمشكلة ما انتهى اليه الفقهاء من دين مزور, لم تكن تهمته, هي مشكلة وثاقته اوانتسابه, وانما لانه خلاف مثل الانسانية[55]. وهو مايكفي في خروجه على الانبياء.. لذا سيكون التنقيح في الفقه الوجوي المستحدث في الانقلاب معنا، تنقيحا داخليا مع احكام الفقهاء (دلالة النتاج) وليس خارجيا (وثاقة النتاج) . ليس المسألة في وثاقة الحديث, وانما في انسانوية الحديث ام لا.. لان الامر بكل اختصار، هو ان النبي لايصدرمنه الا ماهو انسانوي.. علما أن الفقه الوجودي معنا يقوم على فتوى وديانة القلب لافتوى الشيخ ولاالنص ولاالتاريخ.. وهو دين النبي في حديثه؛ استفت قلبك وان افتاك الناس وافتوك.. كما سيأتي؟

عيار الانسانوي عيار وجودي.. إذ يُلاحظ مثلا ان المثقف في قرون الانقلاب على الكنيسة، لم يكن تمرده عليها متعلقا بمنظومة المثقف نظريا, في اطاره النقدي الذي ولد عليه ورضع به. اذ الدواعي النضرية عادة ماتكون دواعي باردة لو اخذت مستقلة. وانما كانت دواعي حارة ترتبط بالثورة على ظلم الكنيسة للانسان.؟ وهو عين العيار الانسانوي الذي استدعاه الى تحديد مفهوم الدين عينه من جديد.. عموما هكذا الانسان اميا كان او مثقفا- شرط ان يكون انسانويا- لاتخرج ثورته وبذرة التمرد فيه الا ببركة الطغيان والطاغية.. سواء كان تمردا ثقافيا او وجوديا.

مع عين هذا العيار(مفهوم الانسانوي) بقي مثلا مارتن لوثر مُتهما ووهميا وخادعا رغم تمرده على البابا, لانه ذهب الى بابا اخر ممثلا بالطبقة الأرستقراطية على حساب الفقراء. لانعرف ذلك الا من البعد الانسانوي كعيار قيمة.. لذا فتبجيله التاريخي كان اسرافا, انسى معايبه...

---

[55] وهذا ماجعلني يوما اجيب على شاب تركي مسيحي تحول الى الاسلام, رغم ان المسيحية اسلاما, و ان الفارق ليس بين عيسى ومحمد, وانما بين الكنيسة والمسجد.. قلت له؛ ابحث عن انسانية اكثر جمالا, وليس عن دين احق وحيا.. لااضن المسكين فهمني, لانه حينها كان يبحث عن التدين. بكل الاحوال اختفى بعد فترة, كما اختفى الكثيرين.. مسكين.

وفي هذا الاطار، يظهر أن الثورة الدينية تقوم في غايتها, كثورة على (الظلم), وليس كثورة على(النضام). باعتبارها غاية قيمة لاغاية معبد..غاية وجودية لادينية. أي ليس هناك انقلاب ديني, ولاثورة دينية, وانما ثورة للدين. الاولى تبحث عن دولة دينية ايديولوجيا تتبع جماعتها. الثانية جماعة تفرض عليهم قيم دينهم رفع الحيف عن الناس.

الامر يلوح حتى الاتجاهات الدينية المخلصة, لانها بكل الاحوال اتجاهات تبتغي في ايديولوجيا الحكم بعد الانقلاب او الثورة او الحق الانتخابي؛ ان تحول الحياة الى الدين؛ تديين الدنيا. وليس جعل الدين حياة.. بينما الدين ليس الا وسيلة لحياة حقيقية, وليس العكس, كما يفعل المعبد ومؤسسته... وهنا الطامة الكبرى التي سيفقد معها الدين اهله, بل وستضيع الحياة والدولة, حينها لابقاء للدولة الا بالاستبداد, او التنازل عن فكرة تحويل الحياة الى دين. بينما الدولة الليبرالية التي ؛ (لاتقول بتحويل الحياة الى دين ولا تمنع الدين عن الحياة), تكون انجح من سابقتها, واكثر دينا من الدولة الدينية, حينما رأت ان الحرية ضرورة وجودية, قيمية, وبهذه القيمة كانت دينية من حيث لاتشعر, دون معابد .

ليس مشكلة العالم الاسلامي اليوم هي مجيء ثورة إسلامية على الخارج , بقدر ماهي الحاجة الى ثورة داخلية في الإسلام. حفر واختراق هذا الاسلام بحثا عن اسلام النبي القائم على المعنى الذي يدور في فعله وقدر انسانويته, لاصورة ذلك الفعل.

المهم، بالعودة الى الانسانوي.. لاحيلة لمفهوم (العودة[56]) واطروحتها مع الاصلاحيين, الا بإعتماد هذا المنهج القائم على إنسانوية مايرد من التراث لتنقية وغسل المفاهيم من جديد بعيدا عن مسجى المعبد, والا فالسلفية ايضا تعود للمصدر الاول, والبداية، بالمنطق المعروف (لايصلح آخر هذه الامة الا بما صلح به اولُها). بل هذه المقولة ستكون مجدية اذا ماأخذت حق قرأتها. بعيدا عن سذاجة الاستنساخ السطحي.. وهنا مثال بارز على قتل النصوص النبوية بالقراءات الماسخة.

لا أظن الأمر(تاصيل المعنى دينيا من جديد, بالانقلاب على المفاهيم والمقاصد وتجديدها) يحتاج إلى نبوة رسمية اخرى تفضح التزوير التاريخي بعصمتها – لانها مصدر اليقين -

[56] يقترب الامر من العودة الى الذات مع الاصلاحي علي شريعتي.. ولكن المنحى الوجودي هنا انقلابي تام..لامصالحة فيه خوفا على الهوية.. حيث هي الامر الذي يعني شريعتي كثيرا، ضمن ازمة الاستعمار التي تقلقه.

بقدر ما يحتاج إلى (إنسانوية تتغلب على الدين) إذ ما اخذنا بعد(الإنسانوي) كمفهوم معرفي, تأسيسي, أؤكد تأسيسي بكل معنى الكلمة, لا كمفهوم اخلاقي.. مفهوم يتمركز بأسيته في أعمق نقطة في الوجود. فاذا كان (الانسان قلب الوجود) كما هي كلمة ابن عربي, فـ(الانسانوي قلب القيم) وأسها. لانه كان قلبا للوجود بماله من تلك الماهية الالهية المسماة بالانسانوي.. اذ ان الرسول وعموم الانبياء والصالحين وعموم الاميين الثورين صدروا عن تلك الحقيقة المعيارية؛ (الانسانوي). وليس عن الديني بالمعنى الايديولوجي..وبالتالي يمكن أيضا على اساس تلك الحقيقة الوجودية ان تحاكم جميع الحلول الفقهية بديلا عن المنظومة التاريخية للفقه وعطلها الوجودي وخلفها الديني والواقعي .

10

المعلم ورسالته كما وصفها كيركجارد ؛(هو تعليم الناس معنى الوجود الانساني, او بكلمة اخرى, تعليمهم كيف يكونوا انسانيين).

.. لذا لم يكن هم النبي كيف يتعلم الانسان علما, بقدر ماكان همه كيف يتعلم ان يكون انسانا.

لم يعلم النبي الناس علوم الدين ولاالفلسفة ولاغيره، ولم يفتح لاهوتيات مدرسية.. علمهم القيم الانسانية فحسب.. لذا هي المعوَّل عليها في فهم دينه.. لان دينه ليس علما وانما قيما فحسب..

الاهم قبل كل شي في أس أن (الانسانوي قلب القيم) وأساس الدين, هو انه حقيقة مشاعة للجميع إدراكا, أُميا كان او فيلسوفا.. بل قد يكون فيها الامي حكيما والفيلسوف جاهلا. وحجة ذلك الصارخة هم الانبياء في أميتهم.. بل خروجهم كذلك (اميين)، وتعمد ذكر الله لذلك عنهم، هو ابلاغ الهي على مدى اهمية تلك المسألة. وان(الحقيقة اعدل قسمة بين الناس), وليس (العقل) كما ترى بعض المدارس القديمة. بما لايمكن معها احتكار معرفتها حصرا بالكهنوت.. لذا شرف الانسان.. لا، بالاحرى عدل الله الاكبر، هو انه لم يجعل الحقيقة حكرا على فئة دون اخرى, تحتاج ضروفا علمية و طبقية ما. وكأن الله لم يبق مجالا لاي ارستقراطية في جهة من جهات الوجود.. الانسانوي وصوره القيمية أمر عام يتوحد وعيه وادراكه وتذوقه مع البشر لتوحد الماهية الداخلية للبشر وجدانا.. لايختلف من طبقة اجتماعية الى اخرى, ومن بلد الى اخر, ومن معبد الى اخر ومن زمان الى اخر, لانه امر وجداني لاعقلي في توفره.

والاهم في كل ذلك من وشاية.. هو ان عيار الانسانوي سيظهر انه عيار بدهي. وهي اهم قيمة حجاجية فيه.

من زاوية اخرى, تعتبر اكثر اهمية لتعلقها باشكالية التحريف في سنة الاديان تاريخيا. يلاحظ ان ذلك ألاس(الانسانوي) كمصدر للحقيقة, لايعاني مما يعانيه الدين؛ كتابا اوسنة اواحكاما او طقوسا او عموم مجال الحقيقة, من تزوير وتشوية, لانها قيمة دفينة في الذات وليس في الكتب. والذات لاتزور بوجود الضمير كما الكتب, واذا كانت الكتب تختم فالذوات تولد دائما بفكر الله وروحه/ فطرته. سيما ان تلك الكتب لاتريد ان تقول الا تلك الفطرة.

مفهوم (الانسانوي) في بعده المعرفي, كقياس قيمة, لا يمكن أن تسوره المعابد, اويحدد بنبي أو معبد ما, أو شعب ينتهي معه احتكارا. هو وجود مشاع وحده دون كل الخصائص الاخرى للانسان في وجوده.. فهي ليست معرفة اكتسابية_ كما انها غير متورطة بإشكالية اليقين, التي ماتزال حيرة العلوم الانسانية مذ كانت.. حيرة لم تكن لولا اعتماد العقل دون الذات داخليا _ وإنما هي معرفة فطرية, ذاتية , ملازمة للإنسان بما هو إنسان.. كينونة وجودية لايمكن انسلاخها عنه طالما انتمى للجنس البشري.. هذا الاس يحال على لوازم صفة الانسان في خلقه الالهي وأنه نفس منه. كما انها تشير الى كيانية مستقلة لها وجودها الخاص غير الملموس, تناسب انها نبي خفي, سيما ان هذا المنطلق هو الاساس الخفي في توجيه تلك القيمة مع الحديث المعروف؛ لكل انسان رسولان؛ رسول ظاهر ورسول باطن.. للاسف بعضهم يراه العقل.. هل نبي الانسان عقله؟!, اذن ارسطو اولى بالنبوة على البشرية.. نبي الانسان قلبه, وفي ذلك انسانويته. ولكن ليحترز من ان مفهوم الانسانوي هنا معنا ليس المراد به بعدا اخلاقيا كما هو المألوف البشري لتلك القيم الجميلة والشفافة تداولا، وانما بعدا معياريا قيميا عاما... يحمل معيارية, في القيم, بازاء ماهو حيواني او شيطاني داخل عين الفرد البشري.

ولكون (الانسانوي) لازِم وجودي في الذات, إذن هو امر ذاتي مطلق في الزمان والمكان, على عكس المكاسب العقلية, في نسبيتها دون الاولى. وفي هذا يمكن الكشف عن اكبر حجة في (اطلاق)القيم وثباتها في الزمان والمكان, دون (نسبيتها) وتاريخيتها.. تتمثل تلك الحجة فقط وفقط, بما نلقاه هنا من انتسابها الوجداني لا العقلي.. وهذا الانتساب هو عينه من يمنحنا الثقة في التعويل على البديل الوجودي للقيم, بدلا من النص بقلق نَسَبِه الى النبي. سواء في تزويره نصا, او فهما. وهو مايحال على مبحث الحديث المؤسس لديانة القلب؛ استفت قلبك وان افتاك الناس وافتوك..

نبوة النبي, لم تكن سوى مرتبة, أو مستوى وجودي في (الانسانوي), داخل ذات النبي, وليس ثمة شيء آخر مستقل نزل عليه من السماء. بل هي استحقاق تلقائي لتلك المرتبة الوجودية من الإنسانوي- وهذا الامر الاستحقاقي سنة وجودية مع اي كان يبلغ المرتبة تلك- فقط جبريل نزل عليه برسالة تنسجم مع تلك الذات في النبي , وإلا فالنبي قبل جبريل هو عينه بعده... فقط حينما وصل ذلك الطور الوجودي الاكبر في انسانيته, جعله الله وسيطا

بينه والبشر. وتلك مرتبه يكون بها الانسان الهيا بكل معنى الكلمة. فالصدور من الله لابد ان يكون آلهيا.

لذا, بهذا ستكون هنالك أصالة لمفهوم (الإنسانوي) كفعل للنبي, على مفهوم (النبوة) كوظيفة رسالة ووحي. الانسانوية حاكمة على النبوة.

ذات الرسول حاكمة على نبوته.. انسانوية النبي من تحكم نبوته ودينه وليس نبوته من تحكم انسانويته.. ذاته تقود نبوته في الحياة وليس العكس كما تُعلّم الجماهير, والا كان مسيرا بالنبوة كوظيفة و ليس له مجال الحرية في التصرف الشخصي، ولن يكون له فضل حينها على غيره، فيكون اختياره من الله ترجيح بلا مرجح.. بينما الحقيقة هو ان الرسول يتصرف بتلقائية خارج نبوته, تصرفا تحكمه انسانيته لانبوته ووظيفتها, لان ذاته ابلغ من وظيفته. أي ان انسانويته اعظم من نبوته. الرسول يفتخر بانسانويته الشخصية لابنبوته الجبريلية.

هناك عناوين بالتأكيد خاصة مع النبوة, في الزاماتها الوظيفية ليس هي مبحثنا؛ من قبيل (العصمة). وهي لاتمثل منزلة بقدر ماتمثل احتراز الهي لنجاح وظيفة التبليغ ومنع ورود اشكالية الشك واليقين مع الاخر المتلقي, كما هو عرفيا مع أي بلاغ او رسالة او فكرة ما.. وهذا ماخُصِمَ بالعصمة**...**كما ان عين البعد الغيبي المتوفر احيانا للنبي والمميز للنبوة والمتوقع حصره فيها, هو حالة طبيعية لتلك المرتبة من الإنسانوية, وليس للنبوة, فتشمل كل من يرقى بانسانويته، اي ايضا هي سنة وجودية، لذا نجده (البعد الغيبي) مع أناس كثيرين تاريخيا دون نبوة ....تماماً كما هو رد احدهم مع لاهوتي مسيحي كان ينافح عن احقية المسيحية على البوذية بحجية كرامات المسيح فقط..- كما نقل هومي بابا- بأنه إذا حاججت البوذي في أحقيتك عليه بكرامات المسيح والمسيحية, فإن البوذي لديه من كرامات بوذا ماهو أكثر منك .

المهم أن الأنبياء لم تكن تحكمهم نبوتهم في حياتهم الشخصية, وإنما كانت تحكمهم عين مرتبة (الإنسانوي) فيهم وجوديا, والتي تقع في طول الله, حكماً, ورضا, وغاية، بكل ذلك الجمال, والصدق. فهي من حكمت نبوتهم وهي من اتت لهم بالنبوة, لاقوة ولامال ولاجاه ولانسب.. الانسانوية وقيمها فقط.

اذا ماصعدنا اكثر, يمكن القول؛ الانسانوية اكبر من النبوة لان الاخيرة هي معنى من معانيها, او رتبة بالغة من مراتبها, ولان النبوة تاتي عن انسانوية النبي وليس العكس.. أي ان الانسانوية الكبرى التي يحملها النبي تجلب له نبوته.. النبوة منزلة/ منحة من الله, بينما الانسانوية منزلة ذاتية للفرد يحصل عليها بفعله ووجوده.

إذن الإنسانوي, كمنظومة قيمية هي معادل الهي للنص، تنفع (التجديد), في فهم اصل الاشياء وما معها من القيمة والمعنى بدل معيارية التراث في (النص) وازمات الشك فيه التي ارهقت التجديد, وجعلته بعيدا عن الاعماق في الفكرة الدينية. بدليل هذا الانحطاط المستمر امامنا رغم خطأ الاصلاح على امتداد قرن ونصف تقريبا دون جدوى, وان زحزحت تلك الخطى وفتحت ثقبا أُريد له ان يتوسع كما عبر الكواكبي عن خطوته.. كما ان (الانسانوي) بذلك الفهم كقيمة معرفية, ستكون الكفيل في نجاح الانقلاب القيمي على مالاح الدين.. حينما تأخذ قيمة الاشياء(معنوية او مادية, رؤى او مواقف او اشياء جامدة) على اساس ما تمنحه طبيعتها من معنى للوجود الانساني, اوماتقترب به من انتماء الى الوجدان, او تجعله لاشعورا يأخذ خطوة نحو الجمال, او يشعر به.. سيما ان القيمة الطبيعية للاشياء امر وجودي لايمكن تزويره في ماهيتها.اقلها يمكن كشفه من جديد دائما. هناك قيمة طبيعة للظلم ذاتية لايمكن خدع الذات انها عدل. مهما قال العقل والمعبد, مهما صاح الفلاسفة والساسة وائمة الدين؛ (.. وإن افتاك الناس وأفتوك).

بل إن الحديث الذي يرى؛ أن لله مع الإنسان رسولان , خارجي هو النبي, وداخلي هو القلب/ الوجدان.. يشي ببدلية الإنسانوية للنبوة وليس للنص فقط, ويبعد سطورنا عن أي شطح معرفي, او خروج ديني... ناهيك عن انه كما اسلفنا في ان النبوة بعد وظيفي شكلي امام انسانوية النبي، في ان انسانوية النبي هي اصلا من جاءت بنبوته.

وبالتالي_ وهو منتهى مانريده في العودة الى الاسلام الاصل لا الاول _ تكون العودة الى النبي ودينه بالعودة الى الانسانوي العام، ناهيك من انتزاعه عن النبي في فعله ومعانيه واعماقه, كممثل لابرز بعد انسانوي ولذات حملته بشكل استثنائي.. وهو انتزاع يتجاوز الصورة البيئية والزمنية للرسالة ايام النبي, وينتمي بنفس الحين الى اسلام ابراهيم وموسى وعيسى, كما اسلام غاندي وجبران والافغاني.

أس مفهوم(الإنسانوي)، إذا ماأخذناه كمعادل الهي وجودي للنص في التجديد لا يجد نفسه, حتى يُتخلى عن كل ما أُختُزِن من أعراف, وتقاليد, ومفاهيم, و أحكام سابقة.. التفرغ تماماً , من كل رفوف التاريخ وكتبه ...بما تشير إليه عين الرمزية السالفة؛

(هل عليك أن تحمل كتب الأولين.. كي يصبح ظهرك عقلا.؟

أم على ظهرك أن يمحو عقلك.. كي تحملك كتب الآخرين.؟)

تماما شأن دجاج الجلال المتداول في المثال الفقهي. اذ لا يطهر حتى يبرئ عما في داخله من نجاسات كان قد اكلها. وهو منحى صوفي تكويني حسبما اراه في الفقه. او بشكل اخر؛ الحصول على البرء المعرفي, بما يناسب البرء الروحي في ثلاثية (التخلي, التحلي, التجلي) المتداولة صوفيا - وان اختلف المجال هنا, لزاوية المنهج بما لايبقى بين

الاستعمالين الا الاشتراك اللفظي- بمحاولة الاستفراغ للقديم, والاصغاء الى المعنى الذاتي للاشياء/ الجمال والقبح .. برهان الوجدان/ الامر الانسانوي.
.. ...لذا قدر عظيم. ان يكتب المثقف خارج المعبد المعرفي ذاك .
بأخذ معايير وجودية تنتمي الى الطبيعة والانسان. خارج النص، تجاوزا لعقدة الدلالة وعهر وجوهه[57]، واستغلالها الايديولوجي.. خارج المعبد تجاوزا لعقد الكاهن وذاته.
..ناهيك عن ان الدين منفتح على المعنى والحقيقة.. وهذين لاحتكار معهما لاي جهة وليستا نتاج معبد، وانما نتاج حياة فردية وممارسة وجودية للانسان بعيدا عن محددات المعبد..
.. النبي خارج المعبد كما الله.

13

المحدق قليلا في مسالة الاسطورة تاريخيا بين الانبياء وغيرهم في الاثر الشفوي, لايجد حصة للانبياء في اساطير الامم, هناك فقط تهويل وتفخيم من الملة وكهنتها لهم في حدود الاعجاز والخوارقية. لان اللغز المفضي للاسطرة ليس في النبوة. وانما في انسانها.. وهو ما يؤكد خطورة واهمية مفهوم الانسانوي إزاء النبوي.. وعلى هذا عينه, احتارالانسان بالانسان ولم يحتر بالانبياء, وانما كانت معهم مسالة شك وتصديق فحسب. لاحيرة او غرابة, كما هي ميزة الاسطورة.

النبوة لاتمثل لغزا او اسطورة, كونها امرر محدد سلفا في خوارقها بارتباطها بالله/الاعجاز. ولااسطورة مع الله.. اللغز والاسطرة دائما كانتا مع فعالية الفن الانسانوي- الخلق مطلقا, موقفا او ابداعا- في الحياة مع المحدود البشري غير المعصوم والمؤيد بالمعجزة. رغم ان الانسان قادر على الاعجاز كلما وصل ابعد في انسانيته,حتى انه يستطيع ان يخرج على القانون الفيزي عينه.. حينها يتحرك المحدود باتجاه الالهي المطلق؛ فيما حدث ويحدث مع الانسان تاريخيا ببراعة وغرابة, وخلق ذاتي بعيدا عن منحة المعجزة, والذي اخذ اسم العبقرية. العبقرية تلك ليس طاقة معرفية حملها ابن سينا. فذلك تراكم عقلي, وامر اكتسابي يستطيع اخر فعله بشكل ما, ويمكن ان يتكرر مع اينشتاين, بل العبقرية ارتقاء داخلي في الذات, وقلب اخر, ووجود اخر يغير من الوجود كما هو مع الامام علي وغاندي وابو ذر مثلا..
اذن فالعبقرية عبارة عن ارتقاء (ذاتي/ الوجدان) في الوجود, وليس عقلي في المعرفة. وهو ماكان مع الانبياء..

---

[57] **حمال ذي وجوه.. بتعبير الامام علي.**

ذلك يمنح الاولوية للمعطى الانسانوي على المعطى الديني اثرا اكثر للنبي في سنته. وهذا مادأبت على اغفاله المؤسسة التقليدية في اصل السنة النبوية.

الاسطورة اخذت ديناميتها تاريخيا خارج النبوة عما تميزت به الشخصيات المؤسطرة من صفة اخذت اوج عضمتها, بما لم يعتد البشر على حملها بتلك الصورة, ومن ثم زيد عليها شيئا فشيئا من الجماهير, لانها اصبحت حديث السامرين. وللشوق الداخلي للانسان الى احلام اكبر, بدأ يخلع عليها مالم تكن عليه. بل ان الشوق عينه للشيء يجر الى اسطرته.
الاسماء التاريخية المؤسطرة هي في جهةماابدعته الحمولة الانسانوية في البشر, في العشق, في الثورة, في الوفاء, في الالم, في التوحد, في الوطنية.. والغريب, بل هو الواقع وهو الحجة على اجنبية الاسطورة عن الانبياء, اضافة الى وجودية الاسطورة؛ هو ان تعلق الناس والشعوب بتلك الشخصيات وجوديا واقعيا كان اكثر من الانبياء انفسهم ومع عين المؤمنين. والتراث الشفوي الشعبي يزخر بذلك, في اسطرة الاشخاص خارج النبوة, بمالا يقاس عليه مع الانبياء(قد يشذ عيسى من الانبياء شيئا ما لضروف ارتبطت بالكهنوت المسيحي في اشكالية الوهية عيسى وترسيخها بماحتم تهويل معجزاته او قدرته). والغريب ان الامر يصل بالاسطرة الى حد لاتكفي معها حتى النبوة.بل تصل عادة ماتصل بهم الى مستوى الاله.

14

الإنسانوي كمفهوم يمثل مبدءا وأسا, يراد اخذه هنا كقياس قيمة. ليست ثابتا على مستوى في المعنى. لانقصد هنا في تغيره انه نسبي وانما الى كونه ينضج ويتكامل و تتوسع آفاقه , بما يكون من صيرورة المعنى تاريخيا ونضجها مع الانسان في مواقفه وخلقه وفنه. ويتوزع ذلك على جميع المفاهيم التي تنتشر في الحياة مع الانسان.. فمفاهيم مثل(الثورة والحب والرحيل..) تنضج بالتجارب الوجودية للانسان معها. ومع كل محاولة وصفية لها, يتوصل الى معنى ابعد في المفهوم وزاوية لم تكن من قبل, وهنا يأتي دور اللغة وعموم الفن.
صيرورة الانسان بصيرورة المعنى.. ودفع الاجيال يكون على اساس ماتخلفه من معنى اكبر في مفهوم حياتي ما؛ احدثته ورعته رعاية ربوبية؛ ربته, نضجته.. وفي ذاك نوع من الخلق.. ولادة معنى, يعني ولادة مفهوم او تصحيحه اوتوسيع اعماقه. فالمعنى الذي اضفاه سقراط على الشهادة[58] , غير المعنى الذي اضفاه المسيح عليه في صليبه, وغيره المعنى الذي اضفاه عليه ابو ذر في اصراره على خطأ المسلمين.. واستشهاده نفيا (فالنفي صليب اخر). وغيره مع الحسين في كربلاءه وخروجه على ارتداد المسلمين.. وفي ذلك ولادة

---

[58] احدس ان البعض من السلفيين يقول الان؛ ان سقراط انتحر ولم يستتشهد فهو الى النار وبئس المصير.

المفـاهيم وتطورهـا, وعـن ذلـك يكـون مـنهج مانسـميه بـ(انثربولوجيـا المفـاهيم). اي تـاريخ التجربه الوجودية للمفهوم..قصة مفهوم الحب مع الانسان, لدى الصيني كما لدى العربي. كيف كانت تجاربه الفردية في نموذجيتها الكبرى. كل فرد وتجربة لها خصوصيته من المعنى الذي اضافه لذلك المفهوم.. اذ الحب ليس هو هو اينما كان. فيما وقف عليه من معنى, لذا لايمكن ان نضع قانونا فيه. يمكن ان نضع مسلة له في وجودياته فحسب.. أي معانيه التي انتجها ضمن كل تجربة, والقيم التي اكتشفها وبذلها في تلك التجربة.

يحدث هذا. على اساس ان المعنى في ضهوره يعتمد على الثنائية الحتمية الجدل (انسان-وجود) - وعن هذا كان وعي فكرة توليد المعنى وتولده التاريخي كاهم مسالة في فلسفة الحياة - باعتبار ان المعنى لم يولد ناجزا مع المفاهيم في بكريتها الاولى. انما هي اضافات ابداعية, تتكدس مع التاريخ في فلسفة الموقف الجمالي الانساني منه, لاالديني.. اذ غالبا مايكون الديني تعبدي[59], أي لغيره, بينما الجمالي لذاته.. ذلك التجرد او الشيء لذاته, يتمثل في ارقى وجهة من الاخلاص في كلمة (وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك) لاجنة ولانار, مع الامام علي.. وهو عينه مع اس (التنازل عن الجنة) كابرز اسس الصوفية وشروطها مع المتصوف في بعض الاتجاهات.

بمايكون معه جعل توجيه اخر لمقولة (الفن للفن) المرفوضة من جماعة الادب الملتزم, ليرفع عنها التهمة. اذ لاتعارض بين الالتزام في الشي وان يكون لذاته. بل سيكون في ذلك حاملا لصفة التجرد, وهي صفة صوفية بجدارة. ولان التجرد صفة تقوم على التنزه عن الغاية الذاتية للفرد في الشيء, و التنازل عنها لاجل الشيء ذاته/لذاته, فيكون حينها التجرد صفة لصيقة لصفة الاخلاص.. وهو عينه ما سيوؤل آليا الى الالتزام.

عموما، الانسان هو المنتج للانسانوي وليس الله.. الانسان أنتج هذا المفهوم وأكده مع الحسين وغاندي وباقي الانقياء.. فغاندي لم يعلمه الله ذلك، وانما قلبه من علَّمه.. بكل الاحوال شريعة الله القلب.. وشريعة الكهنوت الفقه.

مفهوم الإنسانوي ياخذ مجاله في النضج مع التاريخ بابداعات المعنى معه الذي يمنحها الانسان بالموقف المحصور بين الحدث والاسطورة, حيث التاريخ ليس الا سيرة ذينك البعدين, عيهما نكهة الابداع والخلق.

---

[59] كذلك الاخلاقي فهوعرفي في وجوده الاجتماعي عادة فيغدوا ليس لذاته. وبالتالي لايملك ثباتا..بينما اصالة البعد الاخلاقي هو انه جمالي ينتمي الى القيم. اما انحرافه فيعود الى ارتباط العرف بالانحرافات التاريخية اجتماعيا, تجعل الانسان يتصرف مع القيمة ليس لذاتها وانما بما يراها العرف.. وبالتالي فهي نسبية اجتماعيا, على عكس القيم في انها مطلقة وثابتة, ولكن نضرتنا لها تتغير, وهذه النضرة هي العرف عينه.. عموما مايراد هو ان الاخلاقي ينطوي تحت الجمالي الوجودي وليس الديني, لانه المقصد الاخير.

ولدت المفاهيم , كما تولد الأشياء بكراً, دون حصيلة في (المعنى). اذ لم يكن هنالك معنى الثورة والتمرد مع الجماعة الاولى كما هي معنا اليوم. التجارب الوجودية والفن المرافق لها, هي التي بدأت تمنحها معنى شيئا فشيئا. كما لم تقف مسيرة المعنى تلك عن النضج. وهو مايحق تسميته بالصيرورة.

نضجت تلك المفاهيم او تأسست في التاريخ كنتاج (للإنسان) وليس (لله), باعتبار ان التاريخ هو مسؤلية الاول؛ ابداعا وهدما, بما منح الله للانسان من عناصر وجودية (ابداعية خلاقية) تمثل اساس الكينونة الانسانية كخليفة لله وكنفحة من روحه, تتسق مع غاية الخليقة..

بكل الاحوال يمكن اختصار توليد المعنى تاريخيا كحصيلة لثنائية (الموقف / الإبداع والخلق) .

موقف من اسبارتوكس , كلمة من هوميروس. موقف من روميو, كلمة من شكسبير .موقف من أبو ذر , كلمة من شريعتي. موقف من الحسين, كلمة من مظفر النواب. موقف من جان داراك, كلمة من برنادشو..

الاصالة للموقف, ولكن الاهم في الابداع هو الفن الذي يلاحق الموقف.باي شكل كان, ليجعل منه تاريخا ورمزا وسمة وجودية, تخجل الملائكة من قولها الاول[60].

كما ان الابداع والفن ايضا في ذاته يفتح او ينجب موقفا, لانه احيانا يرقى بالموقف الى الاسطورة- اذ الاسطورة هي موقف انبهر به الفن, اوهي الحكاية الثانية للموقف برواية الفن - ليشكل وجودا مثيرا يكرر نفسه بانسان اخر واخر, كما هو مع اثر القدوة.. أي تغدوا الاسطورة قدوة اوحلما او جمال يراد التشبه به, لانها قريبة باتجاه المطلق كما هو التشبه من القدوة نفسها بالمطلق. ولكن القدوة هنا ليست (ايديولوجية) بقدر ماهي (قدوة جمالية)؛ مثال معشوق يولد رغبة تلقائية في الاتحاد بالجمال.. اذ الايديولوجي الزامي عن عهد/ مسألة عصبَوية, وهذا مالايكون مع الجمال(الجمال لايبحث عن مريدين كما الايديولوجي. وعن هذا ترفض فكرة الداعية والدعوة, ووجهها التبشيري التجاري السياسي الحزبي, البرجماتي في اقصاه).

وعن هذا يمكن فهم وجه جدٌ مهم في مفهوم القدوة واختلاطه وتلبيسه وسكره في دلالات اخرى غريبة عليه, انتفع بها المعبد والقصر ودار الحكومة.. فالقدوة الايديولوجية, قدوة عصبة وانتماء, تفصل بين البشر, وتثير فكرة الاخر, ومايترتب عليها من مفاهيم العدو

---

60 بدأت الشعوب تاريخيا بفن الكلمة والنص الشعري مطلقا (شعرا او نثرا, في الجدل المعروف على اسبقية احدهما). ثم بدات تبدع فنونا اخرى حتى تستطيع ان تلاحق به الموقف وتقوله باشكال عدة, تنتهي كلها الى الجمال. فغدا الامر ابداعا في بنية الفن ذاته.

والند والمتربص. كما انها قدوة منغلقة على عصبتها؛ قدوة قومية وان كانت دينية, لايمكن انتماء الاخر لها.. بحيث تؤدلج القدوة وكانها خرجت من اجل القوم وليس من اجل الانسان مطلقا.. من اجل اناس محدودين, كلماته مرتبطة بكتلة دون كتلة.

(القدوة الجمالية) تصبح ملكا للجميع ومنفتحة على كل الانتماءات والايديولوجيات, على المكان والزمان, مطلقة مع الانسان.. وفي ذلك يكون الاقتراب من المطلق, فكلمات شكسبير مثلا لايمكن حدهما في حدود ما وان تناولت سير الانسان في زمان ومكان معين, ولكن الكلمات معه, بتحددها في مسالة القيم والمعنى مع الحياة, اخذت اطلاق زماني ومكاني, فكانت معه قدوة جمالية في جهة الكلمات بعيدا عن شخصية شكسبير. لان شكسبير في حياته خارج كلماته بقدر ما, أي ان القدوة هنا موجهة لشخصية الكتابة لاالكاتب.

الامام علي مثلا وغاندي هما مثال الاول؛ القدوة الجمالية.. بينما ستالين مثلا وهتلر فهما قدوة ايديولوجية..

الغريب والمؤسف ان المذاهب, بعد ان تأخذ شكل الجماعة والكتلة تحيل القدوة الجمالية الى ايديولوجية, لذا تسيء للقدوة ولنفسها في نفس الحين.. وتحد من الاطلاقية الزمنية للقدوة وفعاليتها وقدرتها على دفع المذهب الى الاطلاق.. باعتبار ان الايديولوجية نسبية ومتغيرة وزائلة بينما الجمال امر مطلق.. مع القدوة الجمالية الخروج يكون تلقائيا؛ اذ جمالها يجعلك قبيحـــــــــــــــــــا فحســــــــــــــــــــــــــب.

المهم.. كما ان الموقف يلهم ابداعا, كذلك الابداع يفجر موقفا, وهكذا تصل العلاقة بينهما إلى حد جدلي؛ الإبداع الذي يخلقه الموقف سيخلق موقفا بنفسه.

16

تحَرُّشُنا في مفهوم الدين, ورفض مفهوم الأصالة معه, لايريد الا جعل الحاكمية معرفيا للانساني على الديني في فهم الدين نفسه, وتُنقل هذه الحاكمية عادة في اصول الفقه كقاعدة يتبعها الحكم الشرعي، لينتج عن ذلك تغير كثير من الاحكام الى اشكال اخرى.

لا يبغي ذلك التحرش الا ان يقول؛ أن الانقلاب على الفكرة الكهنوتية, لا يكون بمجيء دين أو أيديولوجيا كهنوتية أخرى قباله, تحصر الحقيقة معها لتنفي الاخر.. فذلك تكرَّر كثيرا دون جدوى. وإنما بمجيء (إنسانية) ازلية, تمثل (مسلة) شفوية أبدعها الإنسان في معاناته الاخلاقية على طول الطريق او خبرته الوجودية مع الاشياء والمفاهيم.. مسلة لا تختص بتراث شعب ما, او معبد ما.. مسلة انسانية يمثل الانبياء مادتها الاولى وقيمها الكبرى، ويلتحق بتلك المادة النبلاء فالنبلاء، واحيانا حتى مع الخطاة. فلطالما انتج الخطاة إنسانية كبرى.. وعن هذا يتحتم مراجعة لمفهوم السنة النبوية بأخذها تشمل وصال النبلاء

في التاريخ، وصال الانسانويين عموما.. إضافة إلى اولويتها . وحاكميتها على القرأن نفسه(فكرة القرأن الناطق).. بما ليس مجاله هنا.

مشكلة البشرية انها لم تنتفع بإنسانيتها, ولم يكن بحسبانها انها تستطيع ان تجد الهها عن طريق وجدانها الداخلي كانسانية. كما انها لم تتوقع ان (الانساني ارقى من الديني) او حاكم عليه, وانه غاية بالنسبة للديني.. كما ان البشرية لم تكشف عن الانساني الا قليلا, رغم انه اعطى اكثر من المعبد. وان رجالات الانساني اعطوا اكثر من الكهنة مهما كانو رجالاته صعاليك, لان الانساني كقيمة لاتنحصر في طبقة دون اخرى, بل لاتحتاج الى اثينا والازهر والنجف .. فهي امر مشاع للذات, لدى البقال كما لدى الفيلسوف.

الانسانية هي الدين الوحيد, والدين الوحيد للانسانية هو الانسان. بل اشك كثيرا بتسمية الاسلام او تعريفه دون بعد الانسانية, بتلك التعاريف اللاهوتية المحضة المتعلقه بالله لا الانسان, في عناوين ابرزها يحمل صفة (التسليم) وكأن الاسلام مفهوم قدري غيبي خاصة بالله وخدمته، وليس مفهوم وجودي يتعلق بخدمة الانسان. فمن جهة لم يكن هناك تعريف رسمي نبوي للاسلام.. سواء فيما خلى منه التراث عن كلام للنبي في ذلك, بل يقطع بعدم تداول ذلك, حينما يلاحض مع بعض الرموز اسلامية الاولى وهي تطرح الاسم بطريقة؛ (لاعرفن الاسلام تعريفا لم يسبقني اليه احد). اذن هو امر اشكالي لم ينته فصاله. مااستطيع ابتداءا ان اقطع معه حدسيا بان اسم (الاسلام) لابد من انه يحمل دلاله مفارقة للعين اللاهوتية تماما, وانه يرتبط في دلالته مع مفهوم الانسان بطريقة ما مازالت مجهولة.. أيٌّ عملية دلالية واي منهج سيميائي يمكن ان يغزو سين الاسلام وسين الانسان,لانهما كلمتا سين, طالما ان (الحرف يسري في الحرف) كما قال النفّري..؟. كما احدس ان خصم الدلالة معه سيفتح اسس كبرى في الحل الديني.

(فليعرف الانسان اذن قيمته, وليجعل الاشياء تحت قدميه)... رالف اميرسون.

17

الدين فكرة بينما الإنسان وجود/ حياة. إذ كيفما يكون الانسان تكون الحياة، لذا المقصد الوجودي هو الانسان وليس الدين. فليس غاية الله من دينه ان يظهر كتابه للبشرية, وانما ان يُظهر الانسان انسانيته, لان دين الله ليست معابده, وانما القيم التي اودعها في الذات البشرية نفخة منه, والتي باستيقاضها, يغدوا الفرد الانسان .

أهم ما في حقيقة الإنسان الكونية انه وجود في سمت الإله, وهذا السمت لا يتحقق إلا بظهور الإنسانوي فيه وتحقيقه. معادل وجوديا للنبوي.. علما ان عين النبوي والنبوة كمفهوم, لفَّته الأديان وكهنتها برداء أخر, بمجرد أن ابتعد الأنبياء؛ (أفأن مات)..اغتيل المفهوم بين المعابد والقصور.

كما ان الانسان هو الذي يمنح المعنى للوجود, بتاريخه ومشاكله الوجودية. والبعد الديني يُنتزع من الانسان في قيمه حين اظهاراها للوجود. بينما لايمكن انتزاع الانساني من الدين المركب بشريا, بعد اغتراب الانبياء.. أي ان الانسان مصدر الدين وليس العكس.. مع الاحتراز هنا في ان مفردة انسان تشير الى الكامل الوجودي من البشري او الذي منح معنى في زاوية ما من الحياةا.

لاحل غير ذلك والا تبقى عدم الثقة موجودة بين الشعوب لانها تابعة لاديان متباغضة وضد انسانيتها وجمالها. كما لاشطط في ذلك. كون ان الانسانوية هي دين الدين، هي دين النبي, وهي نبي المفاهيم.

الدين مع الانبياء مجموع القيم الانسانوية, ولكنه غدا مجموعة احكام المعبد.. وكلما اعاده نبي الى الوجود, مرق به المعبد, وادخل الاستغلال والاستعباد والقتل والبغض والعنصرية معه.. ولكن لانبي بعد النبي الخاتم, فلا علاج الا بدين الدين؛ الانسانوية.. قد ناخذها عن صعلوك, عن منبوذ, عن غير متدين ظاهرا.. احيانا يكون اولى.

من جهة أخرى لن يؤخذ الدين بشكل تصور من الإنسان في الله, بما يسموه عقيدة. وليس هو علاقة الإنسان / الله, و نوع العلاقة بينهما. وأنما هي نوع العلاقة (إنسان / إنسان), بدلا من انه؛ الرؤية الكونية/ العقيدة/ الاعتقاد, كما يفعل المعبد ليوازيه بعد ذلك بالايمان. وهذ اهم اس للحل الوجودي.

النزعة الإنسانية لا تقف مع دين أصلا. بل هي بلا دين, وفي نفس الحين هي(دين الدين) .. إذ متى ما وقعت في الدين ضاعت، وضاع الدين معها. لذا على الدين أن ينطوي تحتها, وليس عليها أن تنطوي تحت الدين، والا تمذهبت.

وهكذا الإنسانوي اشتراك وجودي.. لا معابد معه ولا كهنة.. بل الانسنة ماهي الا سحب الدين من الكهنة, وتسليمه للانسان في انسانويته, وهذا مافعله الانبياء.

19

كان شريعتي في احد لمحاته المهمة في تقييم الأيديولوجيات بين الصواب والخطأ؛ يَشرَع قبل كل شيء عما إذا كانت تلك الإيديولوجيات تفرز طبقية ما, او لا. فإذا كان ذلك تخلى عنها من رأس, دون عناء الرصد لبقية منظومتها. الأمر يتشابه هنا تماما في المنهج؛ فالدين الذي لا يحمل أو لا يعير لمفهوم الإنسانوي قيمة مركزية يكون متهما في اصالته للأنبياء, دون عناء دراسة اسسه الاخرى.

الح على هذه الزاوية من شريعتي، واهتم بها اكثر من شريعتي نفسه واعتبره حلا يستحق احتفالا في المنهج، سيما انه منهج وجودي محض. لم يركن له عين الوجوديين.. منطق مفارق في ايجاد الحقيقة دون عناء الكتب وتيه مناهجها وتجريداتها.

الإنسانوي في مفهومه الاصيل هو وجود لا يمكن أن يحتكره اسود على ابيض أو دين على أخر, وكذ الأمر مع المذهب والعرق. كما لا يمكن أن يكون لشعب مختار.. هي صفة للكينونة البشرية تنفصل بها عن كينونة العوالم الاخرى، كانت قبل أن يكون الدين. وهي لازمة بشرية لفطرته.. ذلك الممثل الخفي لله في البشر, والنبي الباطني فيه.

لذا، على الدين أن يؤسس نفسه على نتاجات (المعنى) التي يتمخض عنها مفهوم (الإنسانوي), من أي كان، وان لم يحمل دينا.. وفي ذلك النتاج يكون التاريخ الحقيقي للانسان, وتكون عظمته كتاريخ... هذا النتاج للمعنى, هو ملك للانسان بما هو انسان وليس

للدين . وفي هذا يتاكد ايضا ان الدين لن (يتم) يوما، وان (كمل) وجهه لمحطة ما, لارتباطه بالانسان كصيرورة، ولكنه لايفي لمحطات اخرى, الا بتوليد معنى.

20

ماتقرره المؤسسة الدينية؛ لن تكون انسانا دون دين او معبد, وتقصد دينها اومعبدها.
فهل المسالة؛ (انت متدين اذن انت انسانوي.. ام انت انسانوي اذن انت متدين..).
او لنقل بتعبير اهم؛ هل المسألة؛(انت متدين اذن انت اخلاقي..ام انت اخلاقي اذن انت متدين..).
الشطر الثاني هو الصحيح؛ انت انسانوي واخلاقي إذن انت متدين.. لانك ان حملت الانسانية فانت بدين الله وان لم تدخل معبدا.. ولكنك لو دخلت كل معابد الارض دون انسانية لن تجد وجه الله... اذ ليس حتما ان كنت متدينا ستنضح الانسانية عنك تلقائيا, كما يشهد الواقع في كثير من الاديان. حينما يكون التدين ضد الانسانية, ضد الحياة, ضد القيم, مع الاستعباد, مع الاستغلال, مع الظلم, التخلف, مع...

غاية الانزال هو الانسان, وليذهب الدين اينما ذهب.. جدول تشربه القرية ولينتهي ما انتهى مع البرية, فالقرية أولى من النهر.. ولكن الانسان وجد نفسه في المعابد عكس ذلك تماما؛ دائما هو قربان الدين, رغم ان الدين تَقدُمة الهية للانسان.. اعانة على الوجود وليس نفيا له.
من غايات انزال الدين الاهم هو كي يعرف الانسان به نسبه الالهي, اصله الوجودي، قدره وقيمته وانتسابه الالهي من الروح الالهية, دون باقي الكائنات..
لا دين هنالك قبل الانسان, كأصالة وجودية تسبق الفطرة, وانما هنالك قيمة ذاتية هي الانسانية سبقته والتي تمثل نيابة الوهية الله في الارض (الاستخلاف) ولكن الانسان قصر فيها فكان لطفا وعدلا وجمالا من الله ان يفتح صفحات لنماذج انسانية تمثل الله, سُمّوا (الانبياء).. ذاك الرمز الذي لا يحزمه دين ما. وهذ ماأكدته النبوة علي طول الطريق في (اللا انتماء) الا للانسان. ولكن الكهنة سوروهم بالمعابد.. النبي لم يُملّك يوما نفسه لشعب او كتلة ما, حتى اقربهم, ولكن الشعوب قيدته بارضها قوما وتاريخا, أي زورت الانبياء .
فأصبح النبي عيسى خاص بتاريخ معين وجغرافية معينه من الارض كما اصبح النبي محمد كذلك..

21

اعجاز الانبياء كان في مُثل إنسانوية (عجز) عنها البشر، وليس بخوارق فوق امكانيات البشر والطبيعة كما يرى علم الكلام القديم .. أي الاعجاز معنوي وليس مادي, اذ حتى

اثبات الوحي هو داخلي لا خارجي, اثباته في قيمه الكبرى التي يحملها متنه, وليس لمجيئه عن السماء...

النبوة في (شخص نبيها وانسانويتها ومثلها) كانت اهم اثرا على الناس والوجود من الوحي نفسه . فالنبي اهم من الكتاب/ القران, في اثره الوجودي..

فـ (ليست غاية الله في كتابه ايصال النبي. بل غاية الله في نبيه ايصال الكتاب)

لاحقيقية لاهوتية في غير ذلك.. النبي مثّل القران قبل نزوله, كما بعده, وكان يسير بانسانيته, حتى بعد نزول القرآن.

بعد تلك الحقيقة, في ايصال النبي, يكون ايصال القيم بحياة النبي, لان حياته مبادئ الانسانية

الفرد أمام النبي, كما هو أمام الطبيعة في نموذجيتها كرمز للحقائق, ينهل عنهما.

22

مفهوم النبي، مفهوم يمكن ان نقول انه يحمل بعدا وظيفيا قبل ان يكون طورا في الوجود. والاهم لدينا هو الطور لوجودي للذات البشرية. اما الطور الاهم في سلم البشرية ، فهو (طور الانسان) وهو طور قل ان توفر عليه احد. بحيث ان شرف النبي هو انه بلغ طور انسان, وليس في كونه بلغ طور نبي .

كما ان النبي مفهوم ديني, بينما الانسان مفهوم وجودي, وهو اكثر اصالة.. الاول منحة والثاني كدح ذاتي..مع احترازنا ان النبي لايحصل على تلك المنحة, دون جدارة بذلك الطور.كما أن الانسان جزء من الاله, بل هو صورة منه, بينما النبوة لطف الهي.

الناس دائما دون طور الا نسان, وقليل في التاريخ ممن يمروا به[61]. قد يتوفر عليه الناس(لحظة، ساعة ..) لكن من النادر ان تبقى ضمن مجال الطور عمرك كله، سيما في فلسفة الموقف.. موقف ذو منطقة وحدها يمكن ان تضع دلالة أخرى لمفهومي (الحلول والاتحاد) دون الدلالة الصوفية التقليدية السطحية,او يؤخذ له تسمية (الاندماج في التعالي) لكارل ياسبرز.

23

[61] وعن ذلك الطور كاهمية ترقى على النبوة, يمكن فتح تقييم اخر لكثير من الشخصيات التاريخية التي مثلت اسطورتها فائقيةانسانية لاتضاهى, ولكنها تخلو من النبوة الرسمية. بعد الحذف فيمنولوجيا لكل المسبقات عنهما؛ حذف الالقاب الخارجية, و حصر ألامر بالمراقبة الوصفية لحياتهما ومواقفهما. من قبيل غاندي.

(انسنة الدين) في اقرب توصيف لها ايضا، هي: (اخذ قيمة الانسان كاهم مقصد في الدين), شطبا لخماسية الشاطبي اوتعديلها..كل شيء من الانسان واليه.. اخذ الانسان انه (القيمة النهائية للوجود). كل شيء يخرج على الانسان يخرج على الله.
وهذا يفضي بالانسنة إلى إنها (قرأة الديني قراءة أنسانوية وجودية).. القرأة على اسس القيم والمعنى الوجودي التي تحملها الاشياء ذاتيا سواء كانت مادية او معنوية, بعيدا عن الدين وتغطياته الفقهية. هذا من جهة، وماتحمله للانسان من وجود من جهة اخرى. وبالتالي محاكمة الاحكام الشرعية على اساس ماتفضيه من قيمة للانسان, او ماتسببه من اضطراب وتراجع لوجوده.

وفي هذا المقصد, يتوضح قيمة الدين بين كونه مزورا او حقيقيا..لانه (اما) ان يجعلك دائما في اتجاه طور الانسان, محققا وجوده/(فاجتمعنا لمعان) ، وهو الدين الحقيقي, والذي لا يتحدد في قيد؛ كتاب/معبد، لانه مقولات انسانية.. (او) انه ينكص بك عن ذلك الطور/(وافترقنا لمعان) ، فهو حينها مضاد للاول ، بما سياخذ حينها جدارة انه (دين ضد الدين) كما اسماه على شريعتي.

(الانسانوية) كمسلّة قيم. او كقيمة معيارية عليا, والتي جاء الدين والانبياء لاجلها, لا تحتاج إلى معابد ولا إلى أزياء, تميز الفرد عن الاخر وينفى به عضويته الوجودية والانسانوية.. بل ان تلك المسلّة لاتقبل لنفسها ان تتحدد بقبلة او نبي, حتى تنفي الاخر بقبلته ونبيه.. كما يفعل الدين والمعبد.. أي ان الانسانوية هي (دين دون معبد)، دون قومية وجغرافية وتاريخ يقوم باستثناء الاخر عن شراكته الوجودية والانسانية, شراكة الجمال.
لا يعني ذلك نكران قبلة الدين, إنما المراد ترك حمل الانبياء, كآباء قبيلة ....

المعابد/الأزياء الدينية/القبلة.. هذه الاشياء جعلت الفرد في كره للآخر ذي المعبد الآخر والزي والنبي والكتاب الاخر(مفهوم الآخر, يعود في وجوده الى قصة المعبد والمعبد المخالف, قبل أي عنوان تاريخي اخر عرف فكرة العدو. أي انه تاسس لاشعوريا مع الخارج عن المقدس الخاص بالجماعة)... ألم يكن واقع تسمية المسيحيين تسمية مرحلية جميلة في اول الطريق لجماعة مضطهدة, قبل مجيء قسطنطين وتبني المسيحية, ولكن

التسمية بقيت للاسف ومن ثم رسخت سلبا لانها غدت تمثل فرزا في الحقيقة لجماعة تنفي ارتباط الاخر بالمسيح ورسالته, فقط لانه لاينتمي لتلك الجماعة, او بالاحرى لانه لاينتمي لتلك المسيحية, وهكذا اقصت التسمية الناس الاقرب الى المسيح دون انتماء.. لذا الكثير من اللاهوتيين المتنورين لعنوا تلك اللحضة التي دخل بها قسطنطين الى المسيحية او لحضة تحويله الى الدين الرسمي.. في الحقيقة اللحضة الاسواء هي لحظة تسوير بولسُ المسيحيةَ بالكنيسة ومعبدها، وفرزه عن معابد الاخرين.. فكل من اسس معبدا يكون قد جعل الاخرين بلا غله.. أو اتهم الناس في إلههم.

لم يكن يطلب الرسول من أي كان, ان ياتي ليكون من جماعته.. كان طلبه من الناس ان يستفيدوا من قيم بلَّغ بها. الاسماء تاتي متاخرة بغايات متهمة. فان سمعنا انه دعا للاسلام, فذلك فقط للدلالة على تلك القيم والمعنى, وليس للدلالة على جماعة الرسول. فجماعة الرسول غير الرسول, كما ان جماعة الاسلام غير الاسلام, وجماعة المسيح غير المسيح. المفروض ان هذا امر بدهي.. فليس كل جماعة الاسلام من الاسلام, وليس كل جماعة النبي اصحابه.. الغريب ان ملف الصحابة في التراث منحرف كثيرا بتسميته؛ صاحب, وصحابي للرسول, ليشمل من صاحبه يوما واحدا, حتى وان حاربه الفا.

تعود التسمية بالسلب على المبشر في ترويض الجماعة البشرية لانها تبرز كعنوان تكتلي حزبي يرفض ماهو خارج الكتلة والجماعة, وبالتالي تنبثق كل العناوين التي تخالف الوحدة البشرية. بل انطلاقا من عين إثارات التسمية برز النحت اللغوي في تسمية (المحمديون) من مثقفي نهاية القرون الوسطى ومابعدها (سيما شيوعها اصطلاحا في فترة فولتير(ق18) و جناحيها), رغم ان الاسلام كان العنوان الاكبر للدين الجديد. وهكذا جُرَّت الى دلالة تاخذ معنى اصحاب محمد, بتحميل التسمية جانبا عصابيا حزبيا. وهكذا الى ان اخذت التسمية لعبتها اللاشعورية في وعي الاجيال مع الغرب..اذ الاسلام لم يعد لديهم قيم محمد النبي الممثل لعيسى في زمانه, بقدر ماهي افعال وحروب وطمع اصحابه مع المسيحية والغرب عموما.

كما أن القران حينما يذكر اهل الكتاب في سياق الاستنكار فهو يقصد الجماعة المسيحية المتكتله كهنوتيا حينها هناك ولايقصد الدين المسيحي ومسيحه... المسلمين نسوا ان ذلك ينطبق عليهم ايضا. في انهم جماعة تنتسب ابائيا الى الاسلام وليس واقعيا. فليس العرب وباقي الجماعة المسلمة امة شاذة في تاريخية البشر, لايجري عليها مايجري على الامم.. بل اعتقد ان مافعلناه بالاسلام من سوء كان اكثر من غيرنا.. رحم الله الاسلام.

فارق كبير بين تسمية التيار باسم المبداء وبين تسميته باسم شخص.. المبداء قيمة مشاعة لاتعرف خطوط الطول والعرض, بينما الشخص في انتماءه الطبيعي لقوم وجنس معينيين,

ياخذ وجوده السلبي في شق الوحدة الانسانية نفسيا لانه سيحمل معه سلبيات قومه وتاريخهم.. وهذا عينه ما يمكن اعتباره من اهم إعتبارات الدين الخاتم, انه اعاد التسمية الحقيقية(الاسلام) لدين الله الواحد منذ ان كانت الرسل, على عكس ماكان مع المعابد السابقة سواء السماوية او الارضية بما لم يخلو دين منها, حينما كانت باسماء انبياءهم او صفاتهم؛ البوذية/ بوذا..التاوية/تاو.. الكونفشيوسية/ كونفشيوس.. الزرادشتية/ زرادشت.. المزدكية/ مزدك.. اليهودية/ يهوه.. المسيحية عن المسيح (المخلِّص) كصفة لعيسى كانت اكثر استخداما معه حتى في حياته, لذا هو الاقرب كاسم له استخداما وليس كصفة.. أي تحولت الصفة الى اسم, وهكذا ينادى(بالمخلِّص).. اذن في الاديان الكهنوتية الثلاث لم يفلح الامر في تسمية الدين الانساني الاصل(أي الاسلام) الا مع الدين الاخير. فقط ليكون (قيمة) وليس (جماعة), والانتصار للقيمة غيره الانتصار للجماعة.. الثاني عنوان سياسي, بينما الاول عنوان اخلاقي جمالي.

اذن- عودا على بدء - دائماً, كان اللقاء والاختلاف على أساس؛ من نبيك؟. تحديدا لجماعتك/ لأصحابك /لاعدائك, وليس لنوع قيمك ومبادئك.. حتى قبل ان يكون تحديدا لصحيحك او جميلك وقبيحك.. المسالة اصبحت مع الاديان؛ مسالة لك اوعليك, منك او منهم, وليس للقيم او لغيرها, وهكذا تاسس الانفصام البشري مع الاديان والمعبد والنبي للاسف.. وكأنه, إذا اعتقد احدهم بنبي اخر – مع معرفتك انه نبي فعلا باعتراف نبيك, او اقلها يقول بالهك - فانه خطر او محذور, وبالتالي لايمكن ان تكوِّن معه جماعة في اقامة او مصاهرة اومتاجرة. أي لاشيئ من العيش والحياة يمكن ان يضمك معه, لذا تحددت المناطقية في الازمان القديمة على اساس الطائفة والدين.. للمسيحي دولته وللمسلم دولته ايضا, للبروتستانتي مدينته, وللكاثوليكي والارمني, كما للشيعي وللسني مناطقه السكنية، وكذا الدرزي والاسماعيلي والاباضي. بل ومازال الامر في الشرق رغم كل تنفسات المجتمع المدني الحديث.. كما ان ابرز الحروب التاريخية هي حروب مذاهب واديان لااقوام.. اذ كان المسلمون يحاربون بمعبدهم معبدا اخر, كما المسيحين كانوا كذلك, كما باقي الاديان.. اذن المعبد من فتح ذلك الملف التاريخي للحروب, أي كان المصدر الاول للعنف.. بل ان جماعة الدين لم تكن تحمل عداء للوثنيين بقدر ماهو مع الاديان الاخرى. أي ان الحروب الدينية لم تكن بين جهة دينية ووثنية وانما بين جهات دينية...بل ان مفهوم الكفر لم ينبثق بصورته التاريخية ازاء اللاديني, وانما مع المتدين الاخر. كما انبثق بين المسيحي والمسلم.

كما ان معظم الارتباكات الحديثة داخليا في الدول هي دينية مذهبية لافكرية. بل ان معضم الاوراق السياسية المستخدمة من الدول الطامعة هي اوراق دينية مذهبية.. والمشكلة انها تنجح كثيرا, لان الناس يساعدون على ذلك, باقتناعهم ان ازمة المعبد والدين والمذهب

واقعية.. بحيث يمكن الامر ان يجعلك شهيدا بقتل سبعين طفلا لمدرسة طلبتها من دين اخر او مذهب اخر[62].. حتى وان كان اباءهم يعرفون الحانة اكثر من المعبد.

القضية ليست في ذات الدين بما هو دين- وكأنه يحمل اساسا في بنيته بذور ذلك- بقدر ما انها في الجماعة التي حملت الدين, وسيرتهم معه, ومادخلته عليه او المجالات التي اقحم فيها؛ الاسقاطات التاريخية لمجتمعات المعبد على الكتاب, وهي اسقاطات حملت كل عقد التاريخ ونزاعات الجماعة مع الاخر في الدين والطائفة والعرق.. وهي عينها العقد التي افرزت من قبيل؛ ان الاخر نجس ولايجوز الزواج منه والاكل من ذبحه, بل وتعلَّم لغته, ولبس زيه.. الخ. وفي هذا يشارك المعبد الاسلامي باقي الاديان تماما في هذه الاثقال, بل احيانا يفوقها, رغم صراحة القران والنبي وحورايه بخلاف ذلك في حياتهم.

من ابرز افرازات الانتماء الايديولوجي تاريخيا, والديني منه بالذات؛ انه بمرور الزمن يُقدم الدنيوي كمقدس لاجل مصالحه المذهبية او القومية او الحزبية.. بل احيانا نجد حزبا اسلاميا (ولطالما ذلك) يتحول منهاجه الداخلي الى نوع من المقدس يقفل به المقدس الاول ، الذي جاء الحزب باسمه ولاجله.. في اكثر العمليات السياسية يتضح ذلك جليا, تذوي المبادئ الاسلامية لاجل الحزب وموقعه امام الفرقاء في تقاسم الحصص ضمن العملية السياسية...

[62] وفي هذا كلمة الحلاج؛ اصلبوني, ساموت شهيدا, وتعيشون مجاهدين.

المفروض ان هنالك وضوحا لدى الباحثين ، في ان العقل المستبد معرفيا، يبقى دائما مختنقا بمشروعية خاصة للحقيقة، تشتد اكثر في المخيال الديني. بحيث يصعب الخروج على التراث حينما يقع احدهم على صورة حيوية اخرى للدين، منافية لذاك التراث – بل غدت مفردة الخروج مفهوما مشحونا في دلالته بالكفر في اقصاه, مع انه احيانا يكون خروجا على المنهج ليس الا, وهو منهج بشري.. وهكذا المسالة واضحة في ان الخروج على الاباء هو المشكلة وليس على الدين - لما يلازمه من نوعين من الجبن. احدهما ديني؛ في فكرة (الاحتياط) المعروفة في المنضومة الدينية, والمؤسسة على التقوى بجهل[63] ، تاثرا بما يمكن تسميته بالحشد القداسوي للدين وترسخه لاشعورا في اولويته على أي شي اخر؛ الانسان ودمه وكرامته وحياته..حرجه وعسره وضرره..
والجبن الاخر ، اجتماعي؛ فالخروج عن المالوف، هو طرد طوعي للذات عن المحيط .

العقل المتحجر المنغلق في المؤسسة الدينية, ناهيك عن انه يرفض ما هو غير مالوف, فهو قبل ذلك وبتهمة اكثر جهوزية، يرفض الاخذ عن الاخر في معارف الحياة ، وهذا ابرز تخلي عن مفهوم الانسانوي كعيار تشريعي قيمي، بل خروج عنه. فمن المستحيل ان يمنح الغريب_ عن الدين والارض, عن (الانا) عموما_ مشروعية انتاج المعنى. اذ في عرفهم, لاشرعية لاي معنى في علوم الاخر, كونه لايرتبط بمقدس الانا/ الكتاب والنبي, وان ارتبط بنفس الاله, اذن الانتماء, اما في الدين بنبيه الخاص, او المذهب بامامه المحدد..
ومن باب اولى لديه رفض العلماني ودينه, كمرجع في فكرة المعنى ، الوجود ، الحياة .. بدرجة مضاهية في المرجعية للتراث، او اقلها مساهمة هذا الاخر في تفسير المقدس او التعبير عنه او تجديده[64] (كما سنرى محاولة الاستعانة بالمدرسة الوجودية المؤمنة, ومدى امكانية التجديد بها, وماسيجلب ذلك من تهمة).. او مشاركة الاخر في رؤى الدين واحكامه، بفارق انه(يقرأ الدين بالحياة, دون النص).
وهذه من اكبر الاشكاليات التي تقف عثرة في مسار التجديد, والمتمثلة برؤية؛ ان الحياة تُقرأ بالمقدس ، وليس المقدس من يُقرأ بالحياة ..

أعتقد ان مفهوم الانسانوي ومشاعيته الالهية، ودلالة كلمة(نضير لك في الخلق) للامام علي بعيدا عن تفسيرها السسطحي تمنح مبررا للفرد ان يجمع مقولات حياته الدينية انسانويا من بوذي و هندوسي، تاوي، مسيحي, يهودي أو لشخص راسمالي او اشتراكي .. او سني لشيعي او العكس . او ..

---

[63] **تعود المسالة بُنيويا الى اشكالية اصالة الدين على الانسان في الاتجاه التقليدي.**
[64] **(هل يمكن التجديد الشيء باجنبي عنه)..ستكون هذه كلمتهم في ارقى مستوى من الحوار.. اجل لايمكن ولكن علينا مراجعة مفهوم الاجنبي؛ فليس هو الاخر او العدو. او لنقل هو ليس الوافد والدخيل,وإنما المخالف للمعنى او المخالف للانسانوي.**

حديث (اطلبوا العلم، ولو كان في الصين) لايشير الى البعد (المكاني), في ضرورة جمع العلم, بقدر مايشير الى (مشاعية) العلم,سيما ان الرسول ومستمعي حديثه حينها, كانوا يعرفون ان الصين على غير دينهم. وهو قدر مضمون من الحديث.. لا اعرف فهما اخر الا ان اضعه في سياق الاخذ عن الاخر مهما كان, بصورة ترفض حصر الحقيقة مع أي جهة كانت, اشتهرت بالمعابد او بالملاهي. وهذا ما يفرض حتمية ، تبادل الحضارات ، والتثاقف فيها.

هنا مسار الحقيقة لن يفتح مداه ، دون الخروج من القيد المعرفي للانتماء دينيا على ذلك المنحى الدوغمائي والفهم الخاطء لموقع الحقيقة وحشر فكرة المقدس مع كل شيء، وبالتالي نكران الحقيقة خارجه.

أي لن يكون هناك شيء في التجديد الا بالخروج على كل وجهة تحاول ان تصنف البشر بين منتج للمعنى وغير منتج، على اساس الدين او القوم او الحزب. اذ بكل بساطة, ذلك عينه يمثل الخروج الطبيعي على مفهوم الانسانية عينه كقيمة اولية للدين ، باعتباره مفهوما يعبِّر في اهم جهاته عن التجاوز لكل الحدود التكتلية ، في الدين ،والعرق ، والانتماء...

الانتماء الحقيقي لله هو الانتماء للانسانوي وقيمه, لا الانتماء للديني. التخلي عن المعبد غير التخلي عن الانسانية. لانها الاصل الذي يعود اليه الدين, وتقدر حقيقة الدين واصالته بها. وبالتالي فالدين الذي يتعارض مع الانسانية كقيمة يضرب عرض الحائط .

اطروحة المعبد ترفض الابداع خارج نصه (تهمة المنهج الوضعي), ناهيك عن الاجتهاد قباله(الخروج على النص) ومنع الابداع خارج النص الديني_ وهو حذف لانتماء الانسان الى الوجود _ رغم ان النص لايحمل كل مايعترض الانسان,ولكن الدعوة تقوم لديهم على ان النص لم يترك حتى(ارش الخدش).

أي ان الانا ممنوعة من جهة عن خدمات الاخر في انتاجه المعنى, وممنوعة من جهة اخرى عن ان تبدع بذاتها عن الحياة مباشرة, وانما توجيهه الى النص حصرا.. تقييد باوسع تعسفياته .. لذلك نلاحظ في المجتمعات الدينية ، كلما كان الانتماء اكثر ايديولوجيا كلما قل الابداع الوجودي .. وهذا ما تؤكده ظاهرة ارتباك الدين التقليدي في المدينة والاصطدام العارم بها ، وما كان تميزا بين البروتستانيتية والكاثوليكية كما هي رؤية ماكس فيبر مع نكتة الراسمالية وعلاقتها بالبروتستانتية في التطور المدني.

ما نخلص اليه، هو انه لا يمكن مع الحقيقة وتراثهاان يكون هناك انتماء معرفي او ايديولوجي للانسان باي اسم كان؛ الهي او دنيوي. إذ مع ذلك الانتماء يتاكد خطر اغلاق المعنى/ إغلاق الحياة, ليفضي الى فشل وجودي. وبالتالي امتناع عن التاريخ, على اعتبار ان لا صيرورة في التاريخ ، الا في توليد المعنى .

احيانا تقول انا بلا نبي, فتكون بذلك اقرب للاخر مما عليه امرك معه بنبي. بحيث اصبح الانتماء للانبياء تهمة, لانه يعني دينا ومايجر وراءه من وجع تاريخي مع الاخر في سيرة الصراع بين الاباء وليس الانبياء. تُوجِّه بُنيتها بدرجة اساس سيرة الانتماء التاريخي وتكتلاتها, بعيدا عن الحقيقة وقدسها. ذلك الانتماء الذي يورث (هاجس الثأر).

اذ الغريب في التاريخ اننا نتحارب بانبيائنا قبل ان نتحارب بطغاتنا.

فاذن (للثقة) في التواصل بين الانا والاخر, يكون امره محصورا بوجهين؛ اما ان تقول له انك نبي- وهذ محال - او تعترف به كانسان. وهو عينه ماراده الامام علي, كحل في احد زوايا نصه؛ (الناس صنفان ام اخ لك في الدين او نظير لك في الخلق).. علما انه, حتى اخوة الدين هنا, ليس المراد هي اخوة المعبد والاذان, بقدر ماهي اخوة القيم. فغاندي اخوك في الدين، وهتلر هو نضير لك في الخلق، وهو امر مفارق للقرأة الكهنوتية، فغاندي لديهم نظير وليس اخ في الدين، وانما معاوية لديهم الاخ الديني.. امر مؤسف.. هذه القراة للنص تنبثق عن كليات شخصيته, لتكون حاكما على مقولاته ومفسره لها, او حاذفة لها, في نسبها. وهو مايعمم مع السنة النبوية ايضا, في التقولات التي حصلت معها, او التفسيرات المسيئة والمشوهة.

اذ من المستحيل ان تجعل كل الناس مسلمين, ولكن من السهل ان تجعل منهم انسانين.. من الصعب ان تجعل كل الناس يصلون معك صلاة اسلامية، ولكنه من السهل ان تغني معهم الانسانية سوية.

إنقلاب المنظومة الاسلامية

(ان قلبا ما لكل القيم.. علامة الاستفهام هذه؛ السوداء المقلقة, حتى انها تلقي بظلها على الذي يطرحها. مهمة محملة بهذا القدر من اللعنة.. هو ذاك مايرغم على الاسراع كل آن الى الشمس لتحرير الحمل الثقيل.)
... نيتشه

1

الحركة الانقلابية إزاء المعرفة الدينية تبلغ قريبا من حد تسريح معرفة الكاهن ومحاولة استبدالها باسس دينية اخرى, لاننا سنجد ان الاشكالية تكمن في اصل البنية المعرفية لما اسس تاريخيا في التراث بأسم الدين, سواء في مفاهيمه بدءاً من مفهوم الله نهاية بمفهوم الدين نفسه. أو في فلسفته واهدافه. وعموم اصول الدين و اصول الفقة.. أي عموم الوجود الديني, او الشكل الذي يتواجد عليه.

هناك اسئلة تطرح نفسها بنفسها, حين تداول الاشكاليات وتطبيقها في مواردها, كمسائل اعتراضية, تفرض نفسها إجبارا كما ستجد حلها إجبارا. والتي ستقترب كثيرا من الواقع الحياتي, كما سيثار هنا ايضا بعضا منها كعناوين عامة, حين مرورنا على اسس الوجودية الاسلامية لتسجيل الملامح التي نتبناها منها دون الزوايا الاخرى, تهيأة لوجودية أخرى.. وجودية تتدشن بنتاج الانسانوية المشاعة وقصة المعنى فيها، بعيدة عن الانتماءات المدرسية, وفيها حصيلة تجربة بشرية مهمشة في التاريخ من الفكر التقليدي.. وجودية تتخلى عن اسم الدين لاجل روحه, حتى لتغدو في نزعتها الداخلية وجهة صوفية,رغم مغايرتها عن الوجهة التقليدية للمتصوفة بعنوانها التفصيلي لا الاجمالي, لانها اساسا وقبل كل شيء تنتمي الى فلسفة الحياة وسؤال المعنى.. بل سؤال القلب, قبل أي فلسفة اخرى؛ حصرتها المعرفة بـ(العقل), وحصرها الدين بـ(النص).

* الخروج الى النص, سجن(لا إجتهاد قبال النص) وكذبته.

1

من الخطأ ان نقول ان كلمات الله تنحصر بكتبه السماوية..لان كلمات الله لاتنفد بصراحة النص الاصغر والمقطوع به{قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً}...بل حتى لو لم يقل القرآن بذلك, فهو امر حتمي فلسفيا,لانه لايمكن(للمطلق) ان تتوقف كلماته بهذا القدر القليل في الكتب السماوية..

لطالما تكلم الله في غير كتابه، تكلم ولكن بلسان غاندي والحسين وصاحب الزنج.. وساعة بلسان رالف اميرسون وكيركجارد وجبران خليل جبران ونيشته.. وشكسبير ايضا.. نص الله بدهي ومشاع مع المؤمن والملحد, لايحتاج الى كهنة, ذاتي لايحتاج الى معبد, فطري لايلوحه التزوير..

علينا ان ندرك ان كثيرا مما يقوله الانسان هي كلمات الله, حينما يفرضها عليه قلبه في لحظة انسانوية، بل ان هناك كلمات في التاريخ للانسان لابد ان نقول انها الهية..

اعتقد أنه تكفي لتأكيد ذلك فكرة (الحديث القدسي) لتي يتفق اغلب اللاهوت في أن (كلماته للنبي, ومعناه عن الله). الذي يدبه الله فيه.. ولكن النبي يعي انها من الله، بينما أولئك لايعون أنها من الله رسميا.. كما يكفي مع الامر الكلمة المتداولة من النبي لاخرين؛ (نطق فيك روح القدس).. عموما، كل كلمة يقولها الانسان بإنسانية كبرى هي الهية بلا شك...

نص الوجود يشير الى خانتين؛ خانة الطبيعة وماهو منحوت في حيثيات عالمها, وخانة القلب, ومايمكن ان يقوله الانسان في انسانيته/ كلمات قلبه في عموم تجربته الوجودية الحرة, التجربة التاريخية للانسان, وخبرتها المعاشة خيرا وشرا, حسنا وقبحا, عبثا ومعنى...

الحصر بنص الكتاب ترافقه اشكاليات معضمها استبدادي, قُيّد معها المؤمن, بحيث غدا غير المؤمن او غير المقيد بالنص اكثر ابداعا. سيما ان النص محدود ورمزي ويحمل اسقاطات المعبد وتفسيره. إذ ان المعبد لايسمح بجعله خاما في يد الاجيال, وانما يفرض فهمه عليه ويحمله اطلاقا يفوق اطلاق النص, لتدخل عقد الاجداد والاضداد. لترسخ مع الزمن على انها عين حكم الانبياء ووحي الله

هنالك حصة كبرى من الحياة لم يتداولها النص تمثل اشبه بـ(مسكوت عنه), لانهاحصة وجودية, لاتؤصلها الا التجربة البشرية نفسها و كلمات الله الوجودية اللانهائية فيها..

هل يمكن طرح فكرة الانتقال من (نص الله) الى (نص القلب).. طالما ان ولادة المعنى كانت مسؤولية الانسان في وجوده, وان المعنى الذي ولد وتوالد تاريخيا كان من خلق الانسان لا من خلق الله سبحانه, وهو عينه ماكان اصلا ضمن مخطط الله, ضمن مفهوم التكليف والاستخلاف..

الانسان لايفهم الانسان الا بالانسان نفسه (انسان النص) فيما يكتبه وجوده وتجربته الوجودية مع كل الاجيال وفي كل المفاهيم التي تبرزها حياته. فحيثما كان هناك جيل كان هنالك معنى اخر.. صفة الخلق من اهم صفات الانسان التي اخذها عن الله, وهذا ماجعله فنانا حتى في ميتته(لطالما يحرص على ان تكون ميتته ذات دلالات كبرى, تؤثر اكثر من حياته. كما تفنن سقراط فيها, والحسين).
كان جميلا من مالك بين نبي في الانشودة الرمزية للخلق والانسان والتاريخ في بداية كتابه شروط النهضة, حينما جعل جواب الله لادم كإنسان بعد حيرته كيف يفتح ملف الحياة ويحقق الخلافة؛ (اذهب ايها الرجل فاني اعطيتك عقلا ويدا, واعطيتك ترابا وزمانا..).
جميل ذلك من بن نبي انه لم يجعل الجواب؛ اعطيتك نبيا ومعبدا, او ارسلت لك نصا, فاتبعه.. اذ بكل الاحوال سيكون السياق اقرب الى التقليد والقردية لا الابداع.. وهو مايخالف تماما مفهوم الاستخلاف الالهي.. بحيث لافرق حينها لعالم الانسان مع باقي العوالم..

كما انه, هل يمكن القول؛ ان مشكلتنا ليس فهم النص, بقدر ماهو فهم الانسان والوجود.. او لنقل؛ ليس مشكلتنا هو كتاب الله بقدر ماهو خليفة الله..علما ان الكتاب وان كان من الله ولكنه في الانسان، وهذا مانريده من وجودية الكتاب.

2

هل يمكن طرح رؤية أخرى في التأصيل (من خارج النص) من جهة أن الحياة أمر وجودي؛ (حصة وجود) وليس (حصة نص), سواء بقراءة جديدة لـ(ما فرطنا في الكتاب من شيء) أو بتجاوز مقولة (لا اجتهاد قبال النص) المقولة الأكثر كذبة وضرراً باحتكارها التقرير الديني, أو بتقييدها الإنسان في وجوده و إبداعه مع النص فقط, وحذف فلسفة الحياة والوجود منه, باعتبارهما النص الاكبر لله, بل النص الثابت على عكس كتبه المتغيرة مع كل نبي.
اليس النص كان خروجا للحياة. أي انه عينه كان يمارس قراءة للحياة.
زاول الأنبياء انفسهم ذلك كثيرا في قصتهم مع النص الذي جاءوا به. اذ لطالما اعتمدوا الحياة ومعطياتها بدل مابين ايديهم من نص, الا ان هذه السيرة من الانبياء فرض عليها لاحقا من قبل الفقهاء تسمية النسخ, بخبر الهي اخر, وليس اجتهاد النبي من الحياة كنص

اكبر,او بالاحرى كنص اخر يوازي بل يحكم النص القرآني. وفي ذلك الكثير من الشواهد المباشرة والانتزاعية تنفع لتثبيت الحل الوجودي مع الانبياء, بل بعض الشواهد تعرض جماعة النبي وهم يعترضون على النبي بالنص نفسه، في حرفية لاتدرك منطق النبي في قصة المعنى وقصة النبوة مع المعنى عموما.. يعترضون عليه بالنص وهو الذي جاء به.

بحيث لطالما كان هناك افتراق صوري في الانتقال من حكم لاخر سُمّي نسخا, ولكن لاوجود لافتراق الا صوريا، لانه ينتمي الى معنى واحد.. معنى كان يفرض عليه التحول من صورة الى صورة في الحكم بعيدا عن النص, المسمى منسوخا.. وبالتالي لم يكن هناك أي نسخ في المعنى, باستثناء الصورة وحدها, والتي كان يحملها النص.

أي ان النبي يتعامل مع النص بطريقة اخرى غير طريقة الفقهاء اليوم, بعيدا عن الحرفية والصورية معه.

النبي يعي جيدا الفارق بين الخلقين الذي يقوم بهما النص والانسان؛ (خلق النص, وخلق الإنسان).. كما انه يعي ان الانسان انفلات وجودي لايمكن القبض عليه باي نص او علم. ليس له حدود في تغيره الوجودي كذات وكحياة, وهو صيرورة تاريخية لايمكن للنص ان يرافقه في كل شيء. النص وجه ثابت وذا حدود دلالية مهما بلغ برمزيته, تعددية تفوق التواضع اللغوي.

السبب الأساسي للانحطاط الإسلامي في جماعته يتمثل بمنع الإبداع خارج النص, و إن لا حقيقة دونه, وانه لايمكن للعقل او الامكان الانساني ان يجد شيء اخر. كما كانت تلك الجماعة ترى ان الوجود لايحمل شيئا يمكن ان ينفع الانسان الا وكان في النص, ولكن الف واربعمئة سنة مضت على تلك الجماعة ولم تأخذ عشر ماأخذه الغرب وهو دون نص . وهكذا منعَ (منعْ الابداع خارج النص الديني) معظم الابداع الوجودي.

3

هل يمكن – مع الإشكال السالف – طرح أصالة الحياة والوجود على النص, إذا أحرزنا أن السؤال المركزي هو سؤال المعنى, و أن الإنسان سيده, يجده ويوجده, في التاريخ, وليس التاريخ إلا ولادة المعنى وتاسيسه, و أن الصيرورة ليس إلا ذلك. كما ان معضم ذلك التاسيس للمعنى كان تاسيسا وجوديا ظهر من خلال احتكاك الانسان بالحياة. ولم يكن تاسيسا معرفيا محضا.. لذا لم يشكل ابن سينا صيرورة كما شكل المتنبي او حمدان بن قرمط. سيما اذا ميزنا بين صيرورة المعنى وصيرورة الشكل والعناوين الوهمية بأسم المعرفة.

هل يمكن طرح فكرة المعادل الوجودي للكتاب من الكلمات والمقولات الكبرى التي ابدعتها الانسانية, وهي تعبر عن مثل الله, وبالتالي هي تعبر عن كلمات الله.. منطلقين من

ان كلمات الله لاتنفد, ولايحدها كتاب, والتركيز وجوديا من جديد على؛ ان الله يحضر بالانسان/الاستخلاف، في لحظات انسانوية.

هل يمكن طرح فكرة المعادل الوجودي للمقدس من المواقف الكبرى التي يخلفه الانسان في حياته والتي ينجب معها المعنى في اقصى الوهيته.. القدسية تتبع المعنى مع الانسان وتتبع الغيب مع الله, كما يرى الدين.. لكن الانسان يفتح غيبا حينما يبدع معنى مفارق للوجود الطبيعي للانسان في حياته الراكدة. المهم انه ابداع ذو شكل اعجازي(كل ماعجز الناس عنه فهو اعجاز)

أصالة النص الانسانوي على النص الديني، بالاحرى الكهنوتي، لان النص القرآني أصلا محكوم بدلالة معارف ذات الكاهن.. وبالتالي فلاوجود ولاتوفر للقرآن، وإنما معاني الكاهن فحسب.. إنها ليست معاني القرآن، إنها الآمه ليس الا.. هنا تكون كلمات الكاهن بديلة عن كلمات الله.. فلما لايكون اقلها من لديه كلمات انسانوية هو المعبر عن الله وليس الكاهن.. اعتقد ان الانسانوي أشمل من الكاهن، إذا لم نرد ان نتهمه.. لانه طيب جدا في التاريخ وفي معبده.

*السنة النبوية.. تراب النبي ام اجنحة جبريل

ارجوا ان افهم مااقوله بتقوى.. الانبياء انبياء, كان هنالك الله, وهنالك جبريل.. ولكن المسالة انهم اعظم مما نتصور واسهل كذلك.. انا مطمئن ان إنسانوية محمد وعيسى وموسى من أكملت الدين وليس الكتاب, وهذا ماجعل الله يصطفيهم.. وانه لم تقل الكتب – كما هم-كل شيء, لكنها قالت اهم شيء..

ليس الدين هو الصلاة التي نزلت, لانها كتابا, وليس مع الشعائر الاخرى المحددة سماويا, لان الدين ليس ذلك.. الدين هو حياة محمد وعيسى وموسى؛ القيم الكبرى التي شاعت فيها؛

ماتملكه ادبيات ديننا فيهم اكثر وجودا من كتاب الدين.. اذن علينا ان نبحث عن الانسان الذي كان به محمد وعيسى وموسى واخرين خارج النبوة الرسمية . تلك النبوة التي هي عِوان حمل الكتاب وتبليغة وحد التصديق.. لاغير..

المهم ان الانبياء شكلوا الدين بانسانيتهم قبل ان يشكلوه بكتبهم..

الرسول كان يقول الدين دون استشارة جبريل, فلم يكن الملاك دائما معه. بل هذا لايناسب عظمة الرسول قياسا الى باقي المجموع البشري. اذ الانسان العادي يوصم عارا اذا ماعرف انه مقاد دائما في فعاليته, مهما كانت منزلته, طباخا او رئيسا, فكيف بالنبي العظيم.. وهكذا تكون العودة الدائمة الى جبريل او الغيب او النبوة مع النبي يبعد عنه قيمته الكبرى. بل حينها يكون مقادا, اشبه بملك تحركه السماء, وهذا مالايناسب النبي ابدا..

النبي يؤسس دينه من قيم الارض. لايتكلم عن ميتافيزيا ابدا.. الفلاسفة والفقهاء قاموا بذلك.. النبي يتكلم عن وجوديات؛ عن الصدق والكذب, الجميل والقبيح, الوفاء والمروءة والشهامة, الضمير والوجدان, العدل والضلم, الغنى والفقر, الارادة, الابداع, الشرف, الحب.. الحق , الباطل, النظام الامان.. الذات.. عن الصديق والزوج والشيخ والجار.. عن الشجرة والارض والنهر.. بكلمة واحدة عن الحياة.

الرسول كان بعيدا عن الغيب, ولكن الفقهاء سيكولوجيا لارتباط الرسالة بعالم اخر وماخطته المعجزات حصروا التعضيم بارتباط النبي بالغيب, في عنوان جبريل, وليس في توحد ذات النبي بالقيم وعروجه الى اخر شوط في الانسانية, في مداها الابعد, والذي هو عينه المدى الاقرب من الله الذي حمله تعبير؛ (قاب قوسين او ادنى)..

كما ان الرسول اسس كل ذلك في المنظومة القيمية لما نسميها بالسنة النبوية, من انسانيته الكبرى بعيدا عن بلاغ جبريل.

وهكذا على المعرفة الدينية ان تبحث عن الله في الانسان/حضور الله بالانسان/ الاستخلاف.. اذن الدين موجود في الانسان وليس في الكتب..

بكل الاحوال, يعود مفهوم (السُنَّة) الى مفهوم (الرمز), الذي يشمل سنن انسانية اخرى خارج النبوة, دون تحديد زماني او مكاني او ديني اةو طبقي, ليمثل الرمز ابرز عوض تشريعي للقيم خارج النص, وعنه يكون الانقلاب التشريعي , لذا تتأسس زاوية مهمة من فكرتنا, في الحل الوجودي عليه (الرمز) او(ممثل القيم لحما ودما), أينما كان, وكيفما انتمى, طالما أنه يفتح جديداً في قيم الوجود, ويؤكد وصالا في معنى الذي ينتجه في انسانيته.

2

اغلاق الحياة يجد نفسه واضحا في فكرة الانغلاق على (السنة النبوية) وخصوصية تاريخيتها, وحيثيات زمانها ومكانها, على اساس انها اخر ابداع الانسان في جوانبه الوجودية, بما اهدر قدر التكامل مع سنة النبي كاهم سُنة قيمية عرفها الوجود. انتجت كليات

انسانوية قيمية، سيما انها سنة أُخِذت من الكهنوت في زواياها الصورية فحسب دون دلالاتها والمعنى الماورائي فيها, كمنظومة قيم في الفعل الانساني العام خارج تلك الزوايا المرتبطة ببيئة النبي. ومن ثم التقيد بها في كل حيثياتها المحصورة بزمان ومكان معينين, من زي وعرف وتقاليد واليات.

التعامل مع السنة صوريا كصيغة نهائية للحياة, بحيث تمثل نهاية التاريخ في الانسان ومايمكن ان يكون عليه, لم يكن من جهة قيمها في رؤية الفقهاء, اذ سنة الرسول من هذه الجهة تمثل بالتاكيد سنة قيمية مثالية, وانما من جهة صوريتها، كما انها أُخذت من الفقهاء كصيغة نهائية في كل الجوانب الجزئية زمنيا. والمشكلة الكبرى هو في اخذ تلك الصورة الزمنية كمعيار للتدين والدين. بحيث لا يكون الانتماء الى الدين، وبالتالي الى الله، الا بها. أي بالزي واللحية وطريقة الطعام والتزاوج .. وهكذا يُغلق المعنى على نسخة تنتمي لمرحلة لها تاريخها الخاص وملحقاته . وهذ ما لم ينفع معها حتى مقولة الامام علي (لا تقسرو اولادكم على ادابكم / اخلاقكم ، فانهم خلقو لزمان غير زمانكم)

لم يفرقوا بين حيات النبي كفرد يعيش حياة مع مجتمع له أنماطه وبيئته في الاكل واللبس وعموم الاستخدامات[65], وبين حياته كنبي, يحمل قيم مطلقه من السماء, لها وجوه عدة في الحياة مارسها على طول نبوته. بل وقبل النبوة... أي هنالك اشياء في حياة الرسول لاتنتمي الى ذاته وانما الى المحيط, كما هو مع كل انسان.. وهناك اشياء تنتمي اليه كانسان, وكشخصية ذاتَ ماهية محددة باسم محمد ابن عبدالله, تتميز بأطر انسانوية لايحيد عنها تشمل في اخلاقياتها كل زمان ومكان. فردانية في القيم, لم يصل احد بها الى قاب قوسين او ادنى من المطلق.

المهم انهم سحبوا (الختم) في النبوة, الى ختم في التشريع, وختم في العرف, وختم في الظواهر الانسانية, وختم للتقدم.. بنفس الطريقة النسقية مع المدارس الفلسفية والتيارات السياسية في نهاية التاريخ[66].. رغم ان الختم في النبوة هو الدليل الاول على قدرة الانسان في تأسيس المعنى وانجابة بذاته, بعيدا عن جبريل.

3

الانبياء كحياة خاصة كانوا محدودين بزمن ونمط وجودي معين وبعمر محدود لا يمكن لهم من جهة ان يعبروا عن كل المعاني بهذا العمر .. أي لا يمكنهم ان يجمعوا الادوار

---

[65]احد المجتهدين الكبار اعتبر استخدام الخزف مستحب لان النبي كان ياكل به, وكأن النبي كان يملك عدة خيارات في انواع الصحون, وليس ان مجتمع الجزيرة كان محصورا في اغلب اوانيه بالخزف والفخار.

[66] علما انه لانهاية هنالك للتاريخ, اذ كلما اعطى الله فترة زمنية للوجود, تقدم التاريخ باشكال وظواهر انسانيةاخرى قسرا.

الوجودية للابداع الانساني في؛ الاصلاح, الثورة, واليتم ، المعرفة، الفن، العشق .. والمفاهيم الاخرى ..والتي هي ادوار ادتها شخصيات متعددة في التاريخ, كل له دوره مع مفهوم محدد او اكثر.. ادوار ؛ ابوذر, الحسين ، التوحيدي ، قيس, المتنبيي ، كيركجارد, ليو تولستوي ، غاندي .. فلكل منا وتره الوجودي الخاص لموسيقى لا يمكن لاخر عزفها، هذا ما يفرضه مفهوم (الفرد)؛ كل انسان يتميز عن الاخر في شخصيته . وهي ميزة افضل ماتشي بها كلمة هوميروس في الالياذة : (يلعب اللانسان، بما منحته الالهه من لعب) ..تقييد الفرد الزاما بكل خصوصيات السنة تقييد للفرد في امكانياته الشخصية, الخاصة به, فيما منحه الله من تميُّز لها عن غيرها.

لم يغلق النبي صورة الحياة على نمط حياته. وانما عرض قيم اساسية تمثل كليات انسانوية عامة، يمكن بها ن يلج كل انسان تجربته الوجودية المختلفة.ومهما كثرت وتغيرت تلك الاشياء التي يلاقيها الانسان مع الزمن, لابد ان تكون هناك مرجعية لها في تلك الكليات. طالما انه انسان. والى هذا، بقدر كبير، تعود كلمة الامام علي: (علمني رسول الله الف باب من العلم ، يفتح لي من كل باب الف باب). والى ذلك يعود ايضا رأي مالك بن نبي, بين الافكار المطبوعة الممثلة للهوية(المحددة مع النبي) والافكار الموضوعة (الابداع الزمني للمعنى)/ انتماء الالف باب الى الباب.

الكثير من افعال وكلمات النبي في حياته، تمثل منطلقات كلية عامة في الجانب الجمالي والانسانوي، ولكن الكهنوت قرأها قرأة مقلوبة اوحرفية اوسطحية، ولم تنتزع منها كلياتها وأس المعنى معها.. او قيست على العرف المعاصر للقراءة ، أي اسقط الكاهن العرف الخاص بزمنه بكل عُقده على ازمنة الرسول .. والغريب ان كثيرا من انماط الحياة في الحقبة الاولى للدين، تجعلنا نرى انها اكثر تقدما في الحياة,سيما بالمقاسات الليبرالية, والانتماء لها اكثر من الانتماء للاعراف المقيدة بالقوانين الذكورية. كما هو مثلا في القضايا الثنائية بين الرجل المراة..

4

للانسان مميزات ذاتية تكوينية(الحرية/الاختيار, الشعور/الوعي[67], الخلاقية/الابداع). لذا لايمكن قبول أي رؤية تجعل منه في الوجود اشبه بدمية, بان يستنسخ نفسه على شخصية اخرى مهما كانت عظيمة. كما ان الالزام بالسنة على الطريقة الكهنوتية مطلقا، يفضي الى نوع من الجبرية الحياتية الاختيارية, كما يفضي الفقه ايضا في قيود احكامه الى (جبرية) تفوق الجبرية الكلامية. وهو المشكل الاكبر في استلابيات الدين للحياة.

[67] الوعي هو منطقة شعور لا منطقة عقل..

قد يقف علم الكلام، سيما الاشعري، في جانبه السلبي مع الفكرة الجبرية، على مستوى التكوين, والسنن, والفعل الانساني، والارادة. حينما رأى الانسان مسيرا لامخيرا. ولكنها جبرية اهون مما في الفقه من سلب للارادة مطلقا. فالجبرية الكلامية تبقى كلاميه عن طبيعة الحياة ونمطها خارج إرادتك.. ولكنها ليست بتلك المباشرة من حذف الارادة والحياة من خلال الاحكام الشرعية و تقييد الانسان في فعله واشياءه, و سلبه حريته. وهل الجبرية غير سلب الحرية الحياتية للفعل.. إذ طالما ان الفقه يرتبط بالفروع في الدين. أي بجزئيات الحياة وواقع الانسان العملي الدنيوي, فهو اكثر مسا للحياة على خلاف علم الكلام في اصول الدين، الذي ينأى عن الفعل والحكم الشرعي.. وهكذا تكون الجبرية ايضا عن عين تلك السنة الزمنية في لحاها ولباسها وغيره, بما يفرضه عليك الفقه في ان تبقى مقلدا لصيغة زمنية لها عرفها وضروفها ومحدداتها السلوكية، مغلقا التاريخ عليها. وبالتالي عليك. أما مع المثقف الديني فقتيد ابداعه، من خلال قيد النص الديني, ومنعك من الابداع خارجه مهما كان ابداعك جميلا.

المهم ان الحياة تسلب من الانسان بإسم الالتزام الديني.. أي يُسلب من الانسان فقهيا مامنح اياه الهيا(تكوينيا)..مع ان عطاء الله التكويني هو دائما غائي, لايلوحه العبث.. وهكذا تقيد الحياة على شاكلة واحدة تنسخ عن نسخة عرفتها الحياة قبل اكثر من اربعة عشر قرنا.. بينما الحياة و الانسان والوجود صيرورة, والخروج عن الصيرورة يعني خروج على الحياة[68], وخروج عن الوجود وعن مفهوم الانسان.. وبالتالي هو خروج على غاية الدين.

5

انتاج المعنى هو نكتة الانسان بما هو انسان ، طالما انه في خضم الوجود . وهو ما يتميز به عن باقي العوالم (جماد, نبات ، حيوان)، وهو ما ياخذ به اقترابا من (الله) في صفاته ، كما ان الكتب السماوية والانبياء لم تكن مقولتهم (ليس في الامكان ابدع مما كان) .. أي ان الانبياء وكتبهم لم يمارسوا لنقل منطق (اغلاق المعنى), بل يمكن القول ان دورهم الاساس كان فتح باب المعنى (لكل باب الف باب).. فـ (الصيرور ة, التقدم, التاريخ) .. لا يمكن ان تُغلق مع الانبياء والكتب, باعتبار ان ذلك المعنى و سير الوجود به يمثل حضور الله في الانسان ، وسيرته (الله) في الحياة بخلافة صفاته.

---

[68] (كل جماعة لا تتطور ، ولا يعتريها تغيير في حدود الزمن ، تخرج بذلك عن التحديد الجدلي لكلمة مجتمع), كما عبّر عن ازمة ذلك مالك بن نبي في منطقة فلسفة التاريخ. وهو اس يصطدم بقوة مع القيد الفتوائي والتوقف الاستنساخي. اذ الابداع التاريخي مرتبط بكينونة الانسان ، في وجوده الاصيل ، أي (بالامكان الذاتي)/ الماهوي، حسب الاصطلاح الفلسفي قبالة (الامكان الاستعدادي)/ الظرفي .. وهذا خارج عن خصوصية العقيدة والانتماء . لانه امر وجودي.

للشهيد السوداني محمود محمد طه[69] رؤية في ان الختم للنبوة (خاتم النبيين) وليس للرسالة. وهو امر يمس الفقه والتشريع بقوة. وكأنه يمكن انتاج رسالة ثانية وثالثة.. ولكنه يضر فكرته تلك بمدخل تقليدي شبه سلفي حينما يقيد رؤيته؛ بان الذي يطرح الرسالة الثانية محصور برجال اتاهم الله الفهم عنه من القران، واذن لهم في الكلام[70].. أي يضرها بابقاءه حصر نتاج الحقيقة والمعنى القيمي ضمن الحدود الاسلامية, وكانها اسلمة معرفة اخرى. وهنا يغدوا التاصيل مقيدا في الرؤية مع طه بحدود الانتماء الديني, رغم عالميته ونزعته الانسانيته الرائعة. كما تظهر فكرة الاحتكار للحقيقة مع الانا واضحة بعض الشيء.

6

لهذا المفكر السوداني طه رؤية مهمة في ازمة التجديد الاسلامي- لذا كان تسمية مشروعه بالبعث الاسلامي, تسمية تقترب من صفة التجديد- تمثل اس افكار, وكل ماخرج كان عنها دون استثناء. حيث رأى ان القرآن يحمل تشريعين, الاول هي احكام الفروع والثاني هي احكام الاصول.. وان احكام الاصول وحدها الملزمة في التشريع الاسلامي دون احكام الفروع, باعتبارها احكام مرحلية. وكونه رأى ان احكام الاصول هي الايات المكية دون المدنية, فغدت معه النصوص المدنية غير ملزمة حكما.. وعن هذا رأى ان الرجوع الى الاسلام لايتم ببعث احكام شريعة القرن السابع لانها احكام فروع, سيما ان تناقضها بداء واضحا للناس دون الحاجة الى أي معرفة نضرية.. كما انه لامخافة من تلك الرؤية بقدر مانها تدافع عن عظمة الاسلام, لانها تشير الى قدرة الشريعة الاسلامية على استيعاب الامكانيات الحياتية المتجددة, وفكرة التقدم والصيرورة. وعن ذلك الاس خرج مع هذا المفكر الكبير, احكاما تستحق الاجلال له, كونها احكام تعيد الثقة بالاسلام وتجعله وجودا جميلا. فرأى الرجل؛ ان (الجهاد, حكم الردة, الرق) ليس اصلا في الاسلام, كذلك (الطلاق, تعدد الزوجات, عدم المساواة بين الرجل والمرأة, الحجاب) ايضا ليس اصولا في الاسلام...وان لاوصاية على الناس مطلقا, بل لاوصاية للمسلمين على غيرهم, وان حكم

---

69 اعدم هذا المجدد رغم انه كان يبلغ عقده الثامن في 18 ينايرعام 1985 بحكم رجعي للكهنوت(الارتداد), ايام حكم جعفر النميري, بطلب من فقهاء الملاء, في قصة ذات تراجيديا مزرية, تمثل خزي كبير لشريعة الفقهاء وللمسلمين حينما غدوا يشنقون شيخا طاعنا في السن, لم ينكر نبوة ولاالوهية, بل كان اكبر الموحدين.. ذنبه انه اراد ان يغسل دين النبي من اوساخ التاريخ. بل هو من قلائل المجددين, في حقيقة كونه اثمر في التجديد مالم يثمره احد قبله.. الغريب ان المراسلة الغربية التي شاهدت الاعدام تروي؛ ان اصوات الله اكبر كانت تعلو من السلفيين حين اعدامه, تماما كما كان مع الحلاج.. يموت شهيدا, ويعيشون مجاهدين.

70 محمود محمد طه, مصدر سابق، ص79.

اهل الذمة ليس اصلا, كما انه ولاوصاية للرجل على المرأة, وان الشورى ليس اصلا, وانما الديمقراطية.. وان دولة الاسلام ليست دولة دينية, وانما هي دولة انسانية قاعدتها الحرية الفردية.. علما انه كان من المتبنين للوجودية في مدارسها الانسانوية, نابذا المادية منها.. كما انه كان يرى ان هناك تلازم بين معرفة الوجود والمعرفة الدينية.. بل كان يرى؛ ان الكون المادي (روح جمدت) غير انها لاتنفك تتوق الى السيولة.[71]

هذا الاس للشهيد طه يعين مدارنا السالف في ان مفهوم العودة لايقوم على الرجوع الى (الاول) صوريا, أي ماكان على ايام الرسول في شكله الخارجي, وانما هناك (اصلا) تقوم عليه الشريعة, وتتغير الاحكام تبعا له, وهذا الاصل ليس هو النسخة التي قامت عليها المدينة المنورة, وانما بروح ومعنى تلك النسخة التي هي عين روح نسخة ابراهيم وعيسى وموسى. وبالتالي فالاول شكلا ليس هو الاصل, كما لايمت له الا بصلة المرحلة فقط.. ولكن المسألة في الحل الوجودي هو ان الاصل معنا هو اصل وجودي, يبقى قائما على اساس (وصال المعنى) تقام على عيار القلب وفتواه في المعنى, وليس على (النص) وانتزاع روحه فقط، كما هو مع محمود طه. بما تضهر تطبيقاته في كتب مستقلة[72].. بكل الاحوال, ستكون مقولات محمود طه او اجتهاداته في حدود ماذكر عنه سلفا, منتمية الى الحل الوجودي بنسبة كبيرة.

7

طرح رسالة ثانية للاسلام، لا يعني طرح دين اخر عن النبي, وانما طرح عين المعاني النبوية وماتفضيه من أشكال مغايرة. معان لم نصلها بعد. كلنا ساذجين في ديننا.. كما الامر يتعلق بقصة إنتاج المعنى المحصور بالانسان في الوجود دون الله.. وتكامل الانسانية.

الدين تغير أسه ثبات الانسانوي، وليس تغير في الانسانوي لثبات الدين. لان الغاية هو الانسانوي وليس الديني. لذا لكل نبي شريعته (ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا) ولكنهم ينتمون لمقولة واحدة, لذا التوحيد فيهم هو هو؛ (الاله الواحد ، الانسان الواحد) وهنا ناتي الى فهم اخر للتوحيد ، فهوليس توحيد الله وحسب, بالبعد الرقمي كما هو معروف اكثر، وانما (توحيد الانسانية)... الانتماء الى قبلتها, مبادئها, قيمها...

... أي توحيد الارض.. هو الذي يجعلك موحدا للسماء.

---

[71] انظر؛ محمود محمد طه, نحومشروع مستقبلي للاسلام, ثلاث اعمال اهمها كتابه؛ الرسالة الثانية في الاسلام. المركز الثقافي العربي,بيروت، ط1 ,2002 .

[72] جميع اجزاء جمهورية النبي هي تطبيق لوصال المعنى والفقه الوجودي..

*مقاصد الدين وفقه الجمال..

1

هل يمكن نسف المنظومة التقليدية للمقاصد, وما دار حولها في الجهود الحديثة مع جماعة المقاصد, والتي وصلت أقصى تفضلها التجديدي في (زحزحة المفاهيم الخمسة ودلالاتها). ولكنها بقيت مع عين العناصر الشاطبية الخمسة. أي لم يكن التجديد مستقلا عن الخماسية ليؤسس خماسية او ثلاثية او سباعية اخرى خاصة به, تمثل محاولة اخرى, سيما ان عمر الاسلام وانسانه بعد الشاطبي يملك من المعرفة والتجربة والمعاناة والاختبارات اكثر مما تملكه خطوة الشاطبي, وهذا مالم يجد نفسه مع الخطا المقاصدية راهنا.

بقيت تلك الخطا تراوح في حركة من هنا وهناك بوجه بقي شاطبيا لايمكنه الخروج عنه_ احتباسا نفسيا للمعرفة_ خوفا من الخروج على الاباء.

الغريب ان مفهوم (العدل) الذي يعتبر االعنصر الاهم في اصول الدين لايملك حصة من اسس التشريع في اصول الفقه.. فكيف بالعناصر الوجودية البعيدة كل البعد, ولم يرد شكلها اصلا, ناهيك عن قدرها المعرفي, كـ(الجمال) مثلا.

عدم توفر العدل رغم وجوده في الاصول, دليل على الانفصال بين (الشريعة والعقيدة), وهي من اهم الاشكاليات التي يعاني منها الدين ومنظومته المعرفية.

بكل الأحول, تبقى الحركة الإصلاحية هناك تحوم حول خماسية الشاطبي, وكانه نص معصوم يراد شرحه.. أقلها ان منهج الشاطبي في انتزاع الخماسية عن النص، متهم اصلا من قبل المقلدين انفسهم، بانه استقراء ناقص, حتى وان تساهلنا بانه غطى القرآن والمجموعة الحكمية للتشريع فذلك لايمنحه استقراءا تاما, اذ ليس الامر ومعرفته شأن احصائي. لانه موضوع دلالي كيفي، والاحصاء كمي.. وبالتالي لايعدوا عمل الشاطبي عن كونه قراءة اجتهادية لنص اختلف فيه الاول والاخير اختلافا لايلم شعثه الا الله. وبالتالي ان افلح في دلالة ما, فلايمكن ان يغطي بوعيه جميع ماتحمله الادبيات الاسلامية من دلالات الدين واهدافه سيما مع القران, لانه امر لايتيسر كمال فهمه الا مع النبي.. او بكدح طويل للانسان مع التاريخ.. التجربة الحياتية الفردية والجماعية, ونتاجات المعنى فيها.

اذن لما لايمكن ان تتكرر خطوة الشاطبي بشكل اخر واخر. باجتهاد تكون له عناصره الاخرى, بعيدا عن الرقم الخماسي المبارك.. اجتهاد جديد يحترم تطور المعرفة, ويتجه اتجاه جديد في تأصيل الدين, قد يعتمد في تاصيل المقاصد من الطبيعة الانسانية والوجود وتجاربهما التاريخية بدل الاقتصار على استقراء النص فقط وفقط, وقد يمكن ان تتغير فكرة الاصل للتشريع من النص الى الوجود, باعتماد عناصر وجودية, غفلت قيمتها وعلاقتها بالدين..

من قبيل؛ الجمال في الاشياء مثلا, واثرها الوجداني مع الصحيح والخطأ، بعنوان الحسن والقبيح.. الجمال وعلاقته الوجودية بالانسان واثره في الاستخلاف الالهي.

هل يمكن ايجاد هكذا بدائل معرفية للخماسية, وتجدد تنضيم المعرفة من جهة, وتقنات على معارف اخرى, للانسان المتدين الحق في ابداعها , طالما ان العلوم التقليدية لم تثمر الا تيه الانسان المتدين وارتباكه.
الكلام يشمل في رفضه حتى ألاطروحات التنويرية من قبيل (فلسفة الدين), والتي لم تخرج عن الزوايا التقليدية للمنظومة الدينية.. لانها اطروحات لم تكن الا توليفة هزيلة من المعارف الدينية بعين البنية القديمة.
و الأمر تماماً يلوح (فلسفة الفقه) و (علم الكلام الجديد). اذ لم تكن المسألة الا اغتصاب جمال الاسماء. لذا اضرت قبل ان تنفع. سيما مفهوم الجديد مع علم الكلام, كونه كان الامل في التجديدالفقهي نفسه, وفلسفة الفقه. لذا هو ايضا انخرط في السكر المفاهيمي وحانته .

2
مقاصد الدين, في التراث الفقهي, وشكيمته الارسطية, كما هو معروف تعبدية رياضية قياسية.. فهل يمكن جعلها جمالية اخلاقية؟. مهما تعارضت مع النتاج الفقهي التقليدي, لتكون حاكمة, بدل المقاصد التقليدية. بحيث يكون المدخل الجمالي والاخلاقي هو الاساس, بما سيلوح معه معظم احكام المعاملات..(سيما مع المرأة والاحكام المرتبطة بها, او مع المال واحكام التبادل سواء في باب التجارة او الارث او الحقوق او الزكاة والخمس).. التي يتعارض كثير منها تماما مع روح الشريعة, لان الفقه اهمل الغطاء الاكبر لهذا الروح, كونه غطاء جمالي اخلاقي..

3
بين البعد (الجمالي والأخلاقي) تواشج صعب الفرز في القيمة بما لايخلو من جدل. ولكن اخيرا_ بما ليس محله هنا[73]_ يبرز الجمالي كمقصد. اما البعد (الديني) فياتي متأخرا عنهما, لان غايته اصلا هو ذينك البعدين.

التعارضات التي تضهر بين الجمال وباقي المفاهيم التي تسيطر على التشريع, مسالة لاتفض بسهولة, لانها اشكالية في ذاتها.. ولكن الاهم في دخول الجمال لاهوتيا, هو ان (صفات الله مقاس الشريعة) كما هي (مقاسات الوجود). ولكن علم الكلام توقف مع الذات الالهية في صفاتها, مع البعض دون اخرى, ورجح احيانا دون مرجح, او مرجحات صورية عقليه, غافلة عن المرجح الوجودي, وارتباط تلك الصفات بالوجود. اذ منح العدل مرتبة الاصل الوحيد دون كل الصفات, واهملت صفات اخرى لها مرجحاتها الاكبر ؛

[73] تتصل بالابعاد المفاهيمية الثلاث(الجمالي والاخلاقي والديني) واس الرسالة النبوية بين تلك الابعاد.

كاللطف والجمال, مثلا.. العدل في قيامه الاول كاصل انبثق عن المعتزلة لانه كان معهم مقولة معرفية قبل ان تكون مقولة وجودية, حتى وان كان مفهوما وجوديا, ولكنه مفهوم يحمل حديته الالزامية معرفيا, ولذا كان اس(مايجب على الله، ومالايجب عليه) الآتي اصلا عن الزامات صفة العدل في ذات الله, هو اس توليدي معرفي لعناوين اخرى, تعتبر اصول المعتزلة.
اذن لم يكن الترجيح نبويا للعدل. كان اجتهادا بشريا, وكان العدل كاصل عقيدي, هو اس معرفي قبل ان يكون وجودي.. بما يمكن ترجيح صفات اخرى لله وجودية ابعد من العدل, ومعيارية تخلو من ارباكات العدل.. اذ الكل يستطيع تمويه العدل لانه امر موضوعي, بينما لايمكن ذلك مع الجمال لانه امر ذاتي..يمكن ان يقول المستبد ان قتل الحسين كان (عدلا), لانه تمرد على نظام الدولة, فدب الشقاق فيها والاعداء على الحدود, ولكن مستحيل ان يرى احدهم ان المجزرة كانت (جميلة). أي تستطيع ان تدعي عدلا ولكن محال ان تدعي جمالا. لان الاخير امر مناط بالوجدان على عكس العدل مناط بالعقل في قياساته نسبة لاسس محددة، من قبيل حفظ الدولة.. إذن هناك تقاطع بنسبة ما بين الجمالي وبعض المفاهيم, كالعدل نفسه احيانا. بحيث انه ليس كل عدل جمال, ولكن الجمال لايخرج عن ان يكون عدلا. وهكذا لطاما تكون الاشياء المنطقية/العادلة بالعرف المعرفي فقهيا او فلسفيا قبيحة او غير اخلاقية.

من جهة ثانية؛ صفات الله هي صفات تشريعه, كما هي صفات وجوده. لانقاش في هذا , لانه اساس التوحيد؛ شريعته تعبر عن صفاته الذاتية كما تعبر الطبيعة والوجود وسننه عن تلك الصفات ايضا. هذا مايلزمه أس السنخية بين الاصل والفرع في الفلسفة التقليدية عينها.. وبما ان الانسان اتفق على ان الله تمرس في وجوده بالجمال اكثر من أي مفهوم اخر. اذن كان الجمال هو المقصد الاخير في التكوين. وهذا يحتم ايضا ان يكون الجمال هو المقصد الاخير في التشريع.

ارتكب التشريع اخطاءا كبرى حينما تخلى عن ذلك الاس لصالح اسس صورية قبل كل شيء، والتي انتجت تلك الظلامات التشريعية وذلك التردي الديني.. مع الحل الوجودي لايتوقف الامر مع التشريع بالتحول الى مقول العدل كمقصد, وانما يخرج الى البعد الجمالي والاخلاقي.

بالاقتراب من مجال وغاية الشريعة وهي الحياة والانسان، تفصح المسالة عن نفسها في تزاحم المفاهيم ورتبتها في الرسالة النبوية, هو ان جمال الفعل الانساني _ وهو يوازي الوجود الانساني لانه قائم على فعله_ يبدوا كمقصد يعلو على كل المفاهيم الاخرى. علما ان لكل مفهوم رتبته الوجودية في اثرها على بلوغ الانسان قيمته.

المؤلم حقا, ان هذه المقولات الثلاث(الديني والاخلاقي والجمالي) وجدل موقعها وترتبها غائيا, رغم كونها ذات جذور اغريقية في بداية الثقافة العالمة بل ذات جذور ابعد مدى في الاسطورة. ولكن التراث الاسلامي, وان كان مرتبطا بالاغريق في تاسيسه الفلسفي الاول, الا انه غفل عن اسية البعد الجمالي.

من جهة أسوء هو ان التشريع فوق ذلك السوء السالف، تخلى فلسفيا في اصوله المعرفية سواء في اصول الدين او اصول الفقه عن البعد الاخلاقي, رغم ان البعد الاخلاقي هو البنية المركزية في التشريع, وتلك هي اكبر فاجعة لاحت تراث الوحي وفقهه. .. لينتهي الامر بان تاخذ الشريعة لنفسها نسقا قانونيا صارما متجاوزا بعدي (النية و الضمير).. نسقا ابرز مايؤكد خلله وخروجه الطبيعي عن البعد الاخلاقي هو قبوله وتاسيسه ما عرف لاحقا بـ (فقه الحيل).. وهي نتيجة طبيعية لهذا التخلي عن اسية الاخلاق والقيم والمعنى في التشريع, خروج صادق عن مفهوم الصدق كاهم عنوان انساني وديني.
..فالدين ان تكون صادقا حين فعلك, لا ان تكون متؤضا حين صلاتك. اذ وضوء الفعل صدقه ليس الا.

..إذن (الإنسانوي) كأس ونقطة وجودية مركزية في الفقه الوجودي, حصيلة هذين البعدين (الجمالي والأخلاقي).. البعدين الأهم في الوجود البشري في جهة الإلوهية, و أهم ضفتين في الوجود.

في التراث الاسلامي خصوصا, يمكن ملاحظة تخلف وفقدان البعد الغائي لثلاثية(الجمالي والاخلاقي والديني) مع أهم ركيزة معرفية, ممثلة بخطوة الشاطبي, مع مقاصد الشريعة, كخطوة عقلانية , تنأى بنفسها عن اس التعبدية القاتل للصيرورة في التشريع, وإدخال مفهوم (الغاية). ومن جهة اخرى انها فعّلت التحرر شيئاً ما من النص وازماته , بطرح فكرة المصلحة بشكل ما. المهم في اخذها مثالا هنا, هو ليس للاهتمام الذي لاقته من التنويرين, وليس ايضا للتحجر الذي مورس فيها كنهاية في فكر الغاية و سد باب المقصدية معها, وكانها خماسية لنبي وليس لمجتهد, لانه امر طبيعي في الاديان تاريخيا في تحول البشري الى مقدس, بل مورس ايضا مع كثير من مفاصل الاسلام؛ مع اصول الدين واصول الفقه وعموم طقس المعبد.. وانما لانها اخذت مثالا في جهة استبعاد التراث عن افضل مبانيه ومقولاته الوجودية. اقلها مع(الجمالية والاخلاقية). علما ان الصيرورة والتاله بالجمالي ابلغ من الصيرورة بالاخلاقي لانها صفة الخلق الاولى, والديني ليس الا نص ذينك البعدين.

الخماسية المقصدية (الدين, النفس, العقل, العرض, المال)- التي ينتهون في قدرها؛ (قرأنا فقهيا)[74], في نصها بلا تقديم ولا تاخير, لازيادة ولا نقصان, تقع في تلك الإشكالية أو ذلك الخطأ الأكبر؛ وهو قيامها ابتداءا بالتأكيد في مجمل خماسيتها على (أصالة الدين) في التشريع نفسه بدلا من (اصالة الانسان) _ يقترب الاشكال من التعبير الحداثوي؛ المركزية اللاهوتية نفت المركزية الانسانية_ كما اسلفنا في ازمة هذه الاصالة. وبالتالي استبدلت الغاية بالوسيلة والحقيقي بالاعتباري.. بل يتعدى الامر ذلك في الانحراف عن الحقيقة, أن هنالك ترتب في الأولوية بين تلك العناصر الخمسة, يأخذ الدين فيها تلك ألاولوية.

ان يكون الدين اطار للقيم, لاغبار في اصالة ذلك.. ولكن ان يكون مقصدا تشريعيا, فهذا مايلزم بشكل ما (دورا) منطقيا حسب الاصطلاح, بحيث ينفى الانسان به من غاية التشريع.. اذ ان غاية التشريع هي غاية الدين, وليست هي الدين نفسه, وهذا ماتقع فيه خماسية الشاطبي، بأن جعل غاية الشريعة هو الدين نفسه. حينما جعله عنصرا في الخماسية، بل والاهم فيها.

اذن تبرز اصالة الدين على الانسان بوضوح في منطق الخماسية. يضاف على ذلك حصر المقاصد بعناصر تخلو من المقولات الوجودية الحياتية المرتبطة بالانسان ووجوده.

وهذا ما لم يتغير مع كل خُطى التجديد والتصحيح على طول خط النهضة. اذ بقيت الخماسية بمنأى عن أي نقد, لتحضى بموضع تبجيلي في التراث, بل موضع انطلاق, حتى يمكن تسمية حقبة من حقب التجديد المعاصر بحقبة المقاصدية.. وهذا بالتاكيد يشي بقوة؛ أن الفكر الإسلامي التجديدي يحمل في بنيته العميقة عين خطى الانحطاط، كما أسلفنا.

لذا الخطوة الانقلابية ستفرض نفسها على هذا الأساس/ فكرة المقاصد او بنيتها , لتستبدل بمقاصد أخرى, غريبة عن الجو التشريعي في التراث. ولكن لا مانع أن تكون (المقاصد الشاطبية) في مستوى من دائرة المقاصد , لكنها لن تكون كما اعتيد كأدلة حاكمة عليا, في هيمنتها على الاحكام؛ تغيرا ونسخا. أي لن يكون لها السيطرة الكاملة على (رفع الحكم) حسب الاصطلاح الأصولي في علم القواعد الفقهية التي هي شكل من أشكال المقاصد, في بنيتها أو لأنها نوع من (آلية) فعاليتها تقوم على البعد المقاصدي في (الحرج , العسر , الضرر... وغيرها)

*توحيد العلوم..

جعل علوم الكلام والفلسفة و اصول الفقه وحدة واحدة في النتاج الفقهي.. أي لايمكن للفقهيه ان يختصر على المعرفة الفقهية في التشريع بمعزل عن اصول الدين والفلسفة. ولكن بعد

---

[74] **لكل مذهب قرأنه الفقهي, بما يعلو به على القرأن نفسه تشريعا.**

اخراج الفلسفة عن ازقتها القديمة(التي لاتمثل فلسفة هنا), كما يؤخذ علم الكلام الى مسالك اخرى.. أي يمكن القول هو تغيير اللاهوت والفلسفة اصلا في عموم بنيتها, الى انماط وجودية حياتية, كما اسلفنا في ارتداد المعرفة وسكر الفلسفة. بعد ان اتضح انها في وضعها التقليدي تاريخيا, لم تجب عن مشاكل الانسان, وليست جدية في ازمات دينه وايمانه وفلسفة وجوده.علوم تنتمي لعالم ليس له وجود.

*من قياس العلة الى قياس القيمة/ من جمود التعبد الى توتر المعنى.

هل يمكن جعل الدين في منظومته, سيما في التشريع يرتكز على سؤالي (القيمة والمعنى), قبل سؤال العلة او التعبد.. الاخيران يقومان على جانب رياضي جاف, عقلي جدلي, مذهبي, أُستُغِل كثيرا في التاريخ السياسي والاقتصادي واودى بالمعبد الى السلفية والاصولية. وهو عينه المنتج لموضوع (فقه الحيل) بكل قبحه ومرواغته.. اذ طالما ان الدين فقها كما يرون فهل تقبل تسميته بـ (دين الحيل), او مبحث(حيل الدين) اتساقا مع (الحيل الفقهية).. هل يمكن ان يحتضن الدين حيلا, وهل هنالك برأة في الامر..

عموما القيمة والمعنى يقومان على اسس ابعد, تتجاوز مسالة العلة والتعبد والمنطق االرياضي والقياس الحرفي في تفسيرات النص, الى اسس وجودية خارج عن التجريد. اسس نسبية تراعي الزمان والمكان والحال والذات. تقدر كثيرا فكرة (الكيف).. مفاهيم تتحدد من داخل الانسان/ ذاته, وحديث الحسن والقبح فيها.. وليس من نص اسقط عليه المفسر كل عقده القومية والمذهبية وكل مصالحه, وجبنه.. وما إلى ذلك. فلم يبقى لله منه شيئا. بحيث تحول الوحي مع تلك العملية الى جبرائيل الفقيه وعقد التاريخ وليس جبرائيل النبي ونور الذات.

*الحلال والحرام. ام الحَسَن والقبيح
.. الزام الحقيقة ام سوط الشريعة

هل الاحكام الزامية او (مولولية) حسب الاصطلاح, تأدلجت بعنواني الحلال والحرام, ام انها (ارشادية) توجيهية للانا فيماينفعها ويضرها فحسب. تتحدث بعنوان القيمة والمعنى مع الذات, بكل حرية.. بحيث ليست المسالة محددة بمفهوم (التكليف)[75] فيما ازوي به عباديا, وانما هناك مفهوم (امانة) في حمل روح الله ونفخته التي تمثله تلك القيم, خلافة تلك القيم في الارض.. امانة توجه الدين على انه الحقيقة الكبرى للانسان الذي عليه عناقها, لانها دفئه الوجودي, وليس كما توجه على انها امر الهي.

وهو مايرفع مفهومي الامر والواجب, في حمولاتهما السلبية الاستعبادية, بالزامهما التعبدي دون معنى او مذاق يتحسس به المتدين من قيمة الفعل والحكم الشرعي سوى ان واجب.. بما يقترب كثيرا من حديث السلاسل للنبي (عجبت لاقوام في اخر الزمان يريدون ان يجروا الناس الى الجنة بالسلاسل)..

2

هل يمكن البحث عن بديل عن مفهومي الحلال والحرام, بوشايتهما الاستبدادية والاستعبادية, والانتقال في المنطق الالهي الى مفاهيم اخرى من قبيل الجميل والقبيح. إذ تحوّل هذان المفهومان(الحلال والحرام) الى شكل من اشكال السلطة في المؤسسة الدينية بمرور الزمن, وانتهيا في الدلالة بحمولة استعبادية في الاكراه التشريعي, وهو منطق سلطوي محض، رغم انه لا اضطرار مع الاله, كما ان الانسان الالهي لايتكون بالحلال والحرام.

هل يمكن التنازل عن مفهومي الحلال والحرام وتسريحهما لصالح مفهومين يمثلان الجمال الالهي في الرسالة وتلقائية الجذب معها, كشيء لذاته, بدل الحلال والحرام بحمولتهما السلبية في انتمائهما الى (الجبر والنفعية) كأبغض واوضح عنوانين في خلافهما مع روح الاسلام وخطوطه الكبرى, وكذا ارتباطهما بمفهومي الثواب والعقاب, واللتان فضحهما الامام علي فضحا من اول الطريق, حينما رأهما منطقا للتجار والعبيد. أي هل يمكن اعتبار المنظومة الدينية منظومة تعتمد الفعل الذاتي, الطوعي (شوقا) او ولعا بالقيم كجمال ومعنى, بدل أن تكون منظومة تشريعية إلزامية.

3

يتم التنازل والتسريح من منطلق ان الدين ارقى مثالية في الوجود, بقرينة حياة اصحابه.. وان الانسان الالهي كغاية في الخلق, لايمكن ان يكون استخلافه فيها بمنطق الحلال

[75]حتى هذا المفهوم ان اردنا ابقاءه, فعليه ان يحمل فهما اخر.. بحيث لايكون رمزا قريبا من تكليف العبد تاريخيا في حمل حديد الملك, كما يفعل المعبد مع المؤمنين, وانما قريبا من تكليف الفارس في رحلته بحمولة النبالة والفروسية.. بين حمل حديد الملك ونبالة القيم- وكلاهما حمل- فارق كبير, بينه بين الاستعباد والاستخلاف.. والثاني هو مراد الخلق.

والحرام, وانه منطق اخذ تاسيسه من المعبد خارج التحديد الحقيقي/الطبيعي لهما[76] ؛{قُلْ أَرَأَيْتُم مَّآ أَنزَلَ اللّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَاماً وَحَلاَلاً قُلْ ءَآللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ}...{وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ}.. قد يدافع اصحاب النص, بنص اخر في عناوين (حرم عليكم/ واحل لكم) التي تملاء النص القراني. ولكنها عناوين يمكن ان تُقيَّد معرفيا بنصوص اخرى حاكمة, تمثل الامر الالهي بروح اخرى مخالفة لمنطق الترهيب الفقهي والعقائدي، ليكون مفهومي الحلال والحرام لهما تبريرهما في انهما تحديد قانوني لتلك القيم، والذي لايمكن انجازه الا بعبارة الحلال والحرام مع المجتمع الاول.

عن هذا (تحول) الترهيب والترغيب الى (تهريب وتغريب)؛ تهريب المزور الى المعبد, وتغريب الذات عن الله, عن الحقيقة, عن الذات نفسها.

4

ابرز جهتين اخذتا اسرافهما في المؤسسة الدينية مع مفهومي الحلال والحرام هما؛ أولا/ جهة ما حملاه من دلالة سلبية استعبادية شحنت على طول الطريق الايدولوجي سلفيا,سيما مع خلفيات الفتوى او الاحاديث الموضوعة منها بالذات , ومع غير الموضوعة با سقاطات نفسية حزبية/ بكل عناوينها, على الشروح.. وهذه انصبت وظيفتها على منع خروج الجماعة عن الايديولوجية الشخصية للمؤسسة الدينية,بوشم السلاسل والقيود باسم الشريعة والعقيدة,لإبقاء الناس تحت سلطة الدين.. ثانيا/ جهة التعميم الذي وجه كل الحياة واختصرها بين حلال وحرام لاثالث لهما.. وهذا مانسف الحرية الوجودية كاهم قناة ابداع ارادها الله للانسان.

افضى ذلك الى جعل الانسان يتحرك برجماتيا مع الشريعة دون أي وجود داخلي معها(يصدق معه الايمان).. وهو الاهم مع البعد الديني/الروحي.. وبالتالي آل الامر الى الازدواجية مع الدين والله.. على عكس المسار الغربي الذي تخلص منها ولو على حساب الكنيسة الممثلة لله بدعوى رجالاتها.. ولتلك الاسباب كانت الامراض الأخلاقية اكثر فتكا في الشرق كما يلاحظ.. فغالبا مهما كان الفرد في الغرب متنصلا عن دينه الا انه ينفر

---

[76] يمكن ان تُجر المفاهيم الى مناطق خارج المعبد, ليُرى فيها شانا اخر يقوم على حل من خارج النص(وهو حل وجودي يؤسس على اصل الاشياء في الوجود الخارجي والمعاش)..الحلال والحرام مثلا وجدا قرانيا باشارات مربكة مع الكل والاصل القرآني.. لو ترك ذلك جانبا لبرهة والذهاب الى خارج النص نفسه.. بتفكيكهما في جو(لغة,معنى, قيمة)؛ اولا بالذهاب او بالتعديل في الحرام والانتقال به الى لفض اخر لتذويب الدلالة شيئا ما وتقريبها الى صورة اخرى يقرب بها المعنى وتبين فيها القيمة.. مثلا؛ ليكن الانتقال اولا من الحرام الى الحرمة وهو مفهوم قيمي ذاتي حقوقي وليس سوطي, ثم الى الحرم فيكون اكثر ذوبانا.. اذ يمكن معها ان يتوضح دلالة الحرام الى حرم القيم وهو مما لايمكن الخروج عنه لذاته وليس لعقاب,لانه حرم الجمال, المسالة خاصة بكمال ونفع وضرر الذات الانسانية وليس الذات الالهية.. واما الحلال, فينتهي ايضا الى حِل القيم, بمعنى جميع العناوين التي تقع خارج حرم القيم, فتذوب دلالته الفقهية, لتغدوا اشارة الى الحرية.. وعين الحرية مع القيم هنا مرغوبة لذاتها, وليس لثواب.

من الكذب او التملق او ماشابه, لذات هذه المفاهيم لاغير.. وهي ميزة اعتقد يعترف بها المسلمون واائمتهم.

في قصيدته المواكب, كانت لغة جبران خليل جبران فلسفية بكل معنى الكلمة , اذا ماالخذ جبران ممن منح فلسفة الحياة قيمة لسانية اخرى قبال الاسم التاريخي. ومن تلك القصيدة مايمكن منحة لهذه الاشكالية في فكرة الحلال والحرام وذنبها في افراغ الايمان من محتواه الحقيقي الى عنوان سلطوي في الترهيب والترغيب, خارج قيمة الشيء, والتعامل معه كمثل توجب الذات اخذه لذاته وليس لامر ما.. وذلك هو الايمان..

والدين في الناس حقل ليس يزرعه غير الأُلى لهم في زرعه وطر
من آمل بنعيم الخلد مبتشر ومن جهول يخاف النار تستعر
فالقوم لولا عقاب البعث ماعبدوا ربا ولولا الثواب المرتجى كفروا
كأن الدين ضرب من متاجرهم ان واظبوا ربحوا او اهملوا خسروا

*اطلاق القيم ونسبية الاحكام
حل مشكلة النسخ..

1

هل يمكن رفع فكرة الثابت وأصالته في التشريع، والالزام التعبدي الذي يغطي ويكسح المتغير, وترك رؤية التشريع على انه نظام تتمثل روحه وماهيته في الجزئيات, ليكون مسلة في الكليات فحسب, يجد الدين ثباته فيها مهما استطال التغير في الجزئيات.. كليات تحفض الدين باطلاق القيم, وليس بثبات الاحكام؛ أي ان ثبات الدين في قيمه و ليس في احكامه, بحيث يغدوا بقاء الاحكام هو عين ضياع القيم. اذ ان كل ماتكدس تاريخيا من ازمات في انحطاط روح الدين, هو الخشية على الاحكام على حساب القيم, وغاية الوحي.

وهو مايراد به في تعبير الحديث الشريف(.. ولايبقى من الاسلام الا اسمه).. صوره, احكامه, لاقيمه. والدين قائم على قيمه قبل كل شيء. فهل المسالة مع اللحية والخمار ام مع الشهامة والعفة.

فكيف اذا عرفنا ان الاشكالية الكبرى في مفهوم النسبية والتي تمثل اهم محاور الجدل الفلسفي, كانت موجهة الى مسالة القيم؛ نسبيتها واطلاقها.., بل كثيرا من رجالات التراث الفلسفي والاخلاقي في الاسلام رأوا نسبيتها, وهو امر اكثر خطورة على الدين من كل شيء. لذا لاتكون المنافحة في الثبات الا مع القيم وحدها وليس مع الاحكام.. وهكذا لا أصالة لاي ثابت إلا في مدار (القيم والمعنى) .... أي ان الصورة الطبيعية للتشريع , هو المتغير , وليس ذلك إلا لبقاء الذاتي, أي القيم الوجودية الكبرى , والممثلة لقيم الانسان اصلا والتي لايمكن تغيرها الا بتغير ماهية الانسان وكينونته .

هنا تاتي فكرة العرضي والذاتي, العرفي والديني, الطبيعي والتاسيسي. المطلق والنسبي , الثابت والمتغير. التاريخي والمتعالي, الماهوي والواقعي.. الوجودي والفقهي. المثالي والمادي. لان القيم تسير في تلك المدارات.

2

وفي هذا لا يتبقى وجود لفكرة النسخ. كونها تتضمن في الفقه التقليدي, وجود حكم ثابت أصلا, رفع في فترة اخرىً. أما مع أخذ فكرة التغير على اساس القيم في التشريع عموماً , كفكرة أساسية, يغدو كل حكم عرضي, تبعاً للقيم التي يراد تحقيقها أو تحققها. هذه القيم التي يدعى ثباتها في البحث, يمكن تحديدها ايضا من مجموعة المفاهيم التي تحيط الانسان في الوجود والتي تمثل عالمه او اسم الحياة, دون ان يكون تحديدها امرا يحال على النص حصرا. ولكن السنّة تاخذ الموقع الابرز هنا في حيوات الانبياء عموما, لانهم ابرز من مثَّل تلك المفاهيم الوجودية الحياتية, وهذا مايوجه اهمية فكرة الرمز هنا.
تتميز تلك المفاهيم في انها حاكمة على الاحكام حسب مؤداها الحياتي كمعنى لتلك الحياة واثرها على سموالانسانية؛ الحق ام الجمال.. الحب ام الرحمة.. الحرية ام الالزام.. التسامح ام الحد.. المساواة ام العدل.. امامة الحكمة ام امامة السلطة.. قيمة الفرد, ام قيمة النظام.

*القرآن, منهج تفسيري آخر.

هل يمكن قراءة النص القرآني, على أسس أخرى, وعناوين اخرى في بنيته بعيداً عن العناوين والقراءة التي ادمن عليها الخط التقليدي, باحترازات داخلية في العقيدة من قبيل؛ النبوة, الغيب, الإعجاز, الاحكام, الملائكة, الجنة, النار. كعناوين اغتراب.. والتنازل عنها بقراءته وجودياً في عناوين؛ الانسان, القصص,المفاهيم, الأشياء, القيم , الحياة.. كعناوين وجود.. البحث دائما عن (المعنى) و (الحياة) وجدل هذين المفهومين قرآنياً .... اي بدل ان يكون القران, هو موضع قراءة منا, يضهر انه موضع قراة لنا.. اي ان اهم ركيزة فيه هو انه يقرأنا, قراة وجودية للانسان.. لذا نراه قصصا للغابرين قبل ان يكون ايات في الاحكام الفقهية.. حتى ان حديث الانسان فيه اكثر من حديث الله. فهو مجال فيمنولوجي, يقراء التجارب البشرية وقصة المعنى معها, وهو في هذا عينه يؤكد اس (اصالة الحياة على النص).لان النص القرآني لم يكن لذاته, وانما لمعنى يقوله الانسان في الشخصيات القرآنية.
وعن هذا يمكن فتح ملف انقلابي آخر, في خصوص النص القرآني أو البنية القرآنية عموماً، بأن الأصالة فيه تكون في القصص التي يحملها , عن حيوات الماضيين , وليس في آيات الأحكام , أو أي نمط آخر من الآيات.. أي ان القران اصلا هو قراءة للانسان في الوجود, فعله, همومه, الامه, مصائبة.. باختصار قراءة حياته, سيما في مناطق اختلاط القيم, واللامعقول الحياتي خارج المعقول والمألوف في صوريته, والتي يغدوا معها مثلاً ..

أن زليخة عفيفة وجميلة الروح، مع ما فعلت في مراودتها ليوسف... فبين (غلقت الأبواب) وبين (ذلكن الذي لمتنني فيه) انتهاءً بـ (كي يعلم أني لم أخنه بالغيب) , يمكن إيجاد وجه آخر للقصة , كما يمكن في هذه القصة فرز قيمة وجودية أخرى مع الله في تحليل العلاقة الاشكالية دائما مع ثلاثية (الحب , الجسد , المُعذِّريَّة). وهي قصة نأمل مستقبلا ان نقرأها قراءة وجودية مفارقة.

* الخروج على العقل..

هل يمكن الانتقال من قدسية العقل كملاذ للنهضة احتكر لها كما احتكر النص للدين.. الى قدسية القلب والشعور, بفتح محددات اخرى في مفهوم القلب, يوازي كمفهوم بوجوده المعرفي الهيبة التاريخية للعقل, وتجاوز اصالة العقل ومركزيته في مسالة الوعي والحقيقة.. وحدّه في حدود لاتعسف في ايقاف عندها, والانتقال الى محطة اخرى في الوعي الانساني,سيما في الجانب (القيمي/ الجمالي/الاخلاقي/الديني)؛ في ان رهان المعنى معه ليس من مستوى العقل..
المعنى ليس حدا عقليا لذا جميع المناطق الجمالية والاخلاقية وبالتالي الدينية, مناطق لايمكن للعقل ان يخترق مستوياتها, سيما العليا.. باعتباره مادي, وانه وجه من وجوه الطبيعة, بينما القلب والشعور والحدس والضمير والوجدان.. هم اروقة المعنى.
.. وعن هذا تغدوا كلمة اللامعقول كلمة منطقية وواقعية, بل وعقلانية(بالمعنى المالوف بعيدا عن اصلها اللغوي) باعتبار ان المثل والقيم وكل طرق المعنى التي جرت في التاريخ مع عموم المواقف والاحداث والظواهر هي طرق (لامعقول) مع حيرة الماضيين باقيستهم, ليس لانها طرق خرافية, وانما لانها موضع ادراك لجهة اخرى في تركيبة الانسان..

ويمكن ان يشارك القرأن ذاته في هذا التعديل؛ في ان اطلاق مفردة العقل بالقيمة المعرفية التي ينالها قرانيا, قد تكون موجهة الى القلب اساسا.. وان اطلاق مفردة العقل, لم يكن الا اطلاقا لغويا لايحدد الحيز المكاني في جسم الانسان بقدر مايروي عناوين الضبط للحقيقة. وابرز دليل لذلك قرانيا هو(قلوب يعقلون بها) وهو نص لايمكن تجاوزه في الاشكالية اطلاقا. فمن جهة يجعل من القلب وحده مصدرا معرفيا, او اقله اساسيا, ومن جهة يوجه مسالة الإعقال, على انه استخدام لغوي حسب التواضع البشري في الادراك, وليس دلالة على الرأس في الوصول الى الحقيقة.. كما ان مفردة العقل في الخطاب القراني دائما تستخدم على مستوى الفعل, بينما مفردة القلب كانت على مستوى اسم الذات[77].. بما يؤكد

[77] قد يرى البعض انه لابد ان يكون كذلك, كون القلب اسم جامد لايرد الا باسم الذات, بينماالعقل اسم مشتق,يحمل فعلا وتصريفا.. من جهة لاحجية للمعجم دائما, لان البكرية الاولى للغة لاتتوفر دائما في

كيانية القلب دون العقل. وهكذا يحد من العقل في حدوده, بل يدمغ في كل ماتباهى بـه. سيما ان مفهوم الانسانوي كأهم مقولة مع الدين، لاتاخذ مجراها الا مع مفهوم المعنى.. والدين ليس الا مسار في المعنى تاريخيا.. والمعنى كمقولة من المستحيل ان تنتمي الى مجال العقل. هي مجال قلبي محض, فكرة مجردة علاقتها الوجودية محصورة مع الشعور.. وهو من الفوارق الكبرى بين العلم والفلسفة.. العلم جامد, يرتبط بالعقل في مجريات العلة والمعلول ضمن قوانين الطبيعة. والفلسفة شفافة متصيرة، ترتبط بالقلب في مجريات المعنى ضمن قانون الوجود. وهذ عينه ماسيؤكد نفي وجود أي ضابط عللي في فلسفة التاريخ، طالما انها ترتبط بقضية المعنى والانسان. وهذا مايفتحه مفهوم القدر مع الانسان. والذي مازال الحيرة الفلسفية الكبرى في المعرفة البشرية، لانه لامعقول.
المعنى لم يكن يوما حدا عقليا. وهذا ماخطاء فيه الفقهاء باستنباط الاحكام على اساس العلة, كمجال عقلي, وكأن الانسان جزء من اجزاء الطبيعة المادية, تماما كما فعلت الوضعية المنطقية, او الماديين عموما.

* اسس صوفية للتشريع، ووحدة وجود مفارقة.

هل يمكن طرح مقولات كلامية صوفية بنسق اخر انقاذي لها من شطحات الصوفية لتغدوا اساسا للتشريع ؛ كمقولة (وحدة الوجود) دون البني الفقهية, ليغدوا التشريع اسا فلسفيا بدل ان يكون اسا فقهيا..

هل يمكن اعتماد مقولة (الحقيقة) قبال مقولة (الشريعة), لاطلاق الاولى, وكونها اطارا للقيم الكلية الاخلاقية والجمالية الثابتة, على عكس الثانية في صيغها الجامدة والاستنساخية, ليكون الاجتهاد في الحقيقة وليس في الشريعة. بحيث يكون الانفتاح على التغير تابعا فقط للقيم الكلية الكبرى للاسلام, دون الصورية الفقهية التابعة للنص.. ومقولة الحقيقة تتبع تلقائيا الى (وصال المعنى).. مثال ذلك أن حكم الوصاية على الذمي, كحكم يحبط المعنى بينك والاخر,لايمثل مفهوم (الحقيقة) في العلاقة المرسومة بين الانا والاخر كانسان. ولكنه يمثل الشريعة في نظامها النصي.
كيف يمكن الرجوع الى كثير من المنطلقات الصوفية لشحذها واشراكها في التجديد الديني؟.. كذلك اخذ الدين- في مفهومه- كنوع من المثالية له وجه صوفي وجودي (المثل حدود الهية, بينما التشريع حدود تدبيرية وظيفية),يفارق به النظام السلوكي الصوفي التقليدي, سيما الطرائقي.

المعجم. كما ان اللغة صيرورة, وهي لم تأتي جاهزة تماما, الابداع النصي طريق طويل.. بكل الاحوال يمكن اخذ تصريفها على طريقة ابن عربي في اخذ القلب بتقلبه, وارجاعه الى انفلاته من جهة الى جهة.

الفقه الوجودي

استفت قلبك وان افتاك الناس وافتوك.. النبي
مشكلتنا اننا نتبع لاهوتا لم يعد يتبع القلب.. نيتشه[78]

1

هنا، مع هذا الحديث النبوي فحسب كل وجوديتي، ليس للغرب ومدرسته الوجودية دخل في الامر.. هنا مع هذا الحديث، مسار كل انقلاباتي، وهنا كل قطعي وإطئمناني لهذا المسار نبويا.. هنا كل ديانة القلب حصلت، وهنا كل الفقه الوجودي نهض.. وإلى هنا يعود أس وصال المعنى، و كل أسس فقه الجمال، والتفسير الجمالي[79]. حديث نبوي أُغفل, ولكثرما

---

[78] اتوقع ان الكثيرين سيقولون اين وصل بك الامر أن جمعت بين دروب نيتشه والنبي.. بينما لايمكن ان يجروا بذلك مع محمد إقبال، رغم ان قام بهما.. كما قام جبران خليل جبران بين نيتشه والمسيح ومحمد وعلي.. بل وجد الاخيرين بانقلابات الاول.

[79] سُرِق هذا المصطلح، كما المنحى، وكثير من الزوايا، دون إحالة.. بكل الاحوال تبقى هذه السرقة غير مجديةً لهم. لعدم معرفة خلفية هذا المنحى، وأطاره العام.

اغفل ماكان من النبي. وهُمِّش وجُرّ الى دلالات ابعدته عن كل قصته خوفا منه ان يعزل الكاهن عن سلطته.

رهاننا على هذا الحديث العظيم في أسه المعرفي, كمنطلق في اصول الحقيقة الدينية والوجودية اذا اردنا الفصل تسامحا بينهما.. حديث ينسف كل أسس المعرفة الدينية وخطايا الاجتهاد فيها.. حديث معرفي اخلاقي وجودي جمالي, يقف معيارا مدرسيا ازاء كل المدارس الفلسفية والدينية التي تحاكم الاشياء ضمن قواعد واصول, حددهاالعقل البشري والنص الكهنوتي بتلك الثرثرة الفارغة للكتب دون طائل.. فكانت تلك المشكلة الكبرى؛(... اننا نتبع لاهوتا لم يعد يتبع القلب)..

حديث تهلك أمامه كل العقليات الصورية التي انفقها التراث الديني في الفقه والاصول.. وتهلك كل الخطا التجديدية التي جرها تبجيل العقل، وفضح ماهيته قرآنيا. بإحالة عين الاعقال للقلب في آيته؛ (قلوب يعقلون بها..).. وهي آية تنفي في نفس الحين خطأ كياينة العقل وليعود اسمه دماغا.

من لوازم الحديث ان الدين أمر وجودي وان علم القيمة علم وجودي يقوم على الانسان وشعوره مع الاشياء. وان الحاكمية لقلبك وضميرك ووجدانك، لامعبدك ولافتواه ونصه وفقهه. وان القلب يحمل كل معايير القيم الاخلاقية لا الدماغ.. هذا التقييم ليس غريبا، سيما مع ايحاءات أخبار الخلق وماهية الانسان بأن نُفِخَ فيه من الله، وان الله هو هنالك في القلب الانساني بشكل الضمير..

الغريب ان فلاسفة عقليون بعيدون عن النص والدين من امثال عمانوئيل كانط راسخ لديهم الامر في قدر القلب الغيبي للادراك تتضمنه رؤيته بـ(وجود قانون اخلاقي في داخلنا). واقول الغيبي لانه يمثل لديه دهشة وحيرة من هذا الوجود في ماهية الانسان. بينما الفيلسوف الديني لايقول بذلك رغم الحديث اعلاه ورغم كل الايحاءات في الادبيات الدينية..

.. قانون قيمي اخلاقي يفرضه القلب علينا.. لانؤسسه نحن ولانتحكم فيه. وهو مانتهينا منه بعنوان الانسانوي في الفصل السالف.. اعتقد ان دهشته في ذلك هو ان هذا القانون أمر تكويني، تشكَّل بماهية القلب.. هو القلب والقلب هو.. وهو الامر الذي عبر عنه نيكولاس؛ (بوجود قوة بداخلنا تدفعنا الى الكمال..)..بل ان ميزة نيكولاس في فكره وكل وجوده وفي كل تجديده الانسانوي الديني قام على عيار القلب. ولم يعتمد على معارف الفلاسفة الذين سبقوه. لان هذه القوة الداخلية هي منظومة اخلاقية جمالية الوهية لاتحتاج الى فلاسفة معها.. أن كان الامر هو البحث عن الخير والجمال فحسب. لا عن الذرة والطاقة والرياضيات..فهنا الدماغ له محله.. فالعقل لايفقه شيئا من القيم والجمال.. واحمق من يرى الجمال مسلة عقل لا قلب..والقيم والاخلاق مناطق جمال لاعلم.

(الحقيقة ترتبط بالذات) اي بالشعور دون العقل.. بهذ النحو, تقصر ديانة القلب مجال الحقيقة على مجال الذات؛ انفعالها مع الاشياء مطلقا، سيما انها كيان متوتر على عكس العقل وعمله التصوري. أي ان الأصالة في استلام الحقيقة هو للذات, بالاندكاك مع الاشياء ضمن تجربة ذاتية وجودية حياتية. أي الشعور بها لاتصورها. لذا كانت مقولة سقراط (اعرف نفسك بنفسك) يجب ان تحال على ذلك، حتى وإن لم يقصد بها هذا الامر. علما انها من شعارات الوجودية الأساس.

وعن ذاك, يُرفض وجوديا منهج التحليل العقلي للاشياء، وإحالة الامر على الشعور بها؛ انفعال واستبطان الاشياء, أي كيف تظهر في الشعور. الانتقال من الذهن الى الذات, من الصورة الى الشعور, من الوجود المجرد الى الحياة. هكذا امر هو الذي جعل من امثال ماكس شلر يرى؛ (ان الفلسفة ليست تأمل عقلي بارد, و إنما هي أيضا تأمل قلبي حار).. وهو مامنح معهم قيم ادراكية اخرى لحواس اخرى، لم تكن ذات قيمة في تاريخ البشرية, سيما في المجال الفلسفي. حينما تشبثوا بـ(منطق القلب) ازء منطق العقل, واهتموا لمقولة باسكال المشهورة(للقلب اسبابه التي لايعرفها العقل)..

هذه المسألة تخوض وجودها في الانقلاب الاصلاحي الاسلامي، لتحديث منضومة اصول اخرى في الفقه الاسلامي, اعتمادا على اس حديث؛(استفت قلبك وان افتاك الناس وافتوك).. اضافة الى معطيات نضرية الحسن والقبح, المعتزلية.. فهنا يظهر خطأ المعتزلة فقط مع الحسن والقبح بجعلهما عقليان، والحاجة في اعادة تشكيلها الى وجهة اخرى، بتعديلها في ان الحسن والقيح وجدانيان لاعقليان[80], سيما ان المفهومين المنتمين الى الذاتية في القانون الطبيعي وفلسفة الجمال لايمكن ان ينتميان الى مقولة العقل. لان الانسانويات منطقة قلب وليس عقل.. انها لاتدرس الحجارة، وانما الانسان في وجوده.. ونظرية الحسن والقبح مختصة بالانسانويات..سيما القطع بان الجمال مقولة قلب لاعقل.. لان القلب وحده يفتح بالقبح والحسن. بما يمكن معها فحسب القطع بالعدل والظلم.. حينها يظهر ان العدل ليس مقولة عقل وانما مقولة جمال.. كل قبيح ظلم.. وهنا أيضا يتيمز مالدى المتصوفة بالتفريق بين العلم والمعرفة، وجعل الاول للعقل والثاني للقلب.

وهذا عينه مايفتح الباب على قصة(الفينومينولوجيا)/ منهج الظاهريات وسبب نجاحها- بعيدا عن حده الهوسرلي قريبا من حده الكيركجاردي، وجوار حده في الاس النبوي مع حديثه-لانها أكدت منطقة العقل بالشعور من جديد، بالعودة الى الاشياء واخذها وصفيا بوجودها الخارجي بعيدا عن الاسماء والاحكام المغلفة بها مسبقا. وتركها امام الذات، هي والقلب.. هي والوجدان.. بوصفية المعطى الحياتي لها، وماتقدمه للانسان.. بحيث قد تكون

---

[80] لدى المعتزلة العقل من يقوم بمعرفة حسن وقبح الاشياء، المعنونة لديهم بالمستقلات العقلية.. وهنا خطا كل عظمة النظرية.. فعظمتها ان الحسن والقبح ذاتي.. ولكن معرفته حصة قلب لاعقل..يقصدون بالمستقلات في انها لاتحتاج الى معونة الشريعة بذلك، إزاء الاشاعرة..

العاهرة نبيلة حينها ويكون النبيل عاهرا.. الشيء هو ومنتجه الانسانوي الحياتي.. وهو وقدر الجمال في فعله.. بعيدا عن القياسات والحدود الاخلاقية التاريخية.. في ان الاوصاف الظاهرية للحس تملك طابعا اصيلا في التعبير عن حقيقة الظاهرة. او التوقف على ان الوجود الظاهري هو فقط المعطى للشعور الانساني, وان المظهر حقيقة،بعيدا عن الفهم السطحي للمظهر, وانما أخذه كعلامات تثيرها عموم الحيثيات التي ترافق الحدث والظاهرة. ليكون بحث الماهية في الظاهرة.. قريب من ذلك لدى الصوفية في انه ليس هنالك باطن يختفي بالظاهر. ويقترب من ذلك البعد الصوفي تعريف جميل للظاهريات من هنري كوربان في انها؛(كشف عن امر خفي غير ظاهر, واستخلاصه من امر ظاهر).. ولكن كل ذلك لايمس مانريده من الفتح الكبير للظاهريات ان اردناها فتحا.. مانريده في وجوديتنا للظاهريات هو مايحال معنا على قاعدة (وصال المعنى) وأسها بأخذ الفعل او الشيء او الظاهرة هي هي وصفيا دون تحليل مسبق وتركها امام الشعور في ما تمنحه للشعور من حسن او قبح .. وثانيا فيما تعطيه هي من معنى للوجود الانساني. وهنا كل فكرة (وصال المعنى) وأسها. فالقلب والضمير والذات مهما كان الاسم. لايرى القبح الا قبحا.. إذ حتى الذين يقولون(ان الضمير لايمنع الانسان من ارتكاب الخطا ولكنه لايتمتع بذلك) هم يثبتون بان الضمير يراه قبحا، والا لما لم يتمتع به..

اعتقد هنا يمكن الاعتماد على كلمة نيكولاس كازنزاكي(لكن صوتا بداخلي.. ولنسمه الحاسة السادسه او لنسمه القلب، يقف معترضا ويصيح لا لا.) والاهم هي كلمته(قلبي رقص مضاد للحواس الخمسه) لانه هنا تتبين ان الظاهريات ليس مسألة حواس الجسد، وانما حواس الروح مع الاشياء الخارجية.. قد ماتراه العين جميلا في قانون الفن التشكيلي يراه القلب قبحا.. رغم ان الكلام يدور على القيم وليس على الفنون.. تحتاج هاتين المقولتين تفكيكا رسميا معرفيا لهما، وليس بهذا العبور، لاهمية ماينتجاه، ولكن لامجال للاطالة هنا.

من اهم مايجري آليا في الظاهريات هو(الحذف والتعليق)، ومارغبته ان يمتد فيها هو حذف وتعطيل جميع المسبقات عن الشي نفسه؛ ولكن ليس فحسب حذف الاحكام والاراء عنه وإنما حتى الاسماء والالقاب والصفات، ومن ثم الوقف على الشيء والفعل في وصفيته الظاهرة واستنطاقه بمايعطيه للقلب من معنى.. ومن نتاج ذلك هو أن العجوز تغدوا فيها اكثر معرفة بالله من الفقيه. والعامي اكثر من الفيلسوف، والعاهر اشرف من كاهن كاذب.. بحيث يكون مجال الفينومينولوجيا هو الوجدان الخالص، خلاف السلف الفلسفي.

منطق استفت قلبك يتجاوز الظاهريات، بتركيزه على ان القضية الاساس هي القيم ومقاييس الجمال والعدل والخير، وان منطق القلب هو ذلك وفقط، محصور بالاشياء الانسانوية، والتي تنبه الظاهريات من جديد بان الوجود هو الانسان لاغير مما امتد اليه هذا المنهج.. الظاهريات معنا في منطق استفت قلبك هي حل لاشكالية الوجود الانسانوي لا

العلم التجريبي.. اي تتعلق بقضية الحكمة وليس العلم.. فتحديدك لجمال الشاطئ هو تحديد شعوري، ولكن تحديدك لماهية رماله امر اخر لايدخل في باب الحكمة.. وازمة الدين هذي المنطقة المعنوية لايمكن ان يكون العلم متكفل بها ولا العقل وانما القلب ووجدانه الالهي..

كل ذلك للقلب كقدرة تكوينية ذاتية هي له فاغتالها الفلاسفة وجعلوها للعقل. فقياس القيمة مع الخير والشر والحسن والقبيح هي مناطق قلبية لاعقلية اطلاقا.. يعرف الانسان الشر والخير حينما يكون انسانا، وليس حينما يكون فيلسوفا او فقيها..

مثلا؛ هل يجوز قتل من لايؤمن بدينك ولايقول بالشهادتين.. الفقيه يقول نعم حسب فقه الحرب والجهاد وقياساته، ولكن الانسان البسيط مع قلبه يرى هذا القتل عينه كفرا بالله.. إذن الفقه يحاكم بعين الظاهريات وتكفي انها تنسفه بالقلب..لانه لايؤدي معنى وجمالا، وانما قبحا..

معظم الاديان والفلسفات تتكأ على مقدمات ومسبقات في البحث سواء عن الله او الوجود, المجتمع, الانسان, القوانين, الحياة. على عكس ديانة القلب والوجودية التي تريد ان تجعل ذلك عن طريق علاقة حياتية وجدانية مباشرة, مع كل الاشياء؛ المعبد,الدين, التاريخ, القيم, الافكار.. الله نفسه..

مثلا عن المعبد، المقدمة الكلية تقول أن المعبد لله، إذن فالمعبد مقدس بكل مايصدر منه وصاحبه مقدس وأنه خير في خير، بينما وجوديا في ديانة لقلب يُبحَث عما يعطيه المعبد من واقع ووجود، قبحا ام شرا.. وعلى اساس ذلك اما ان يكون معبدا لله او للشيطان.. مالذي يراه القلب من تصرفات هذا المعبد..

في هذا الافق الظاهرياتي يمكن فتح صورة اخرى له من جديد مع مقولة (الحسن والقبح الذاتيين) للمعتزلة، وكيف يمكن إدخال ذلك على الأحكام والتشريع مع الفعل الإنساني تجاوزا لاي نسقية فقهية, بجعل الحاكمية في التشريع تبعا لأثر الافعال والاحداث والظواهر على الوجدان والذات؛ بين ان تؤكد معنى انساني تستشعرُ جمالَه الذاتُ, وبين عكسه.. بالتاكيد يلاحظ هنا ان المسالة تسير الى اسس الجمال مبتعدة عن اسس القياس الارسطي, او حتى اسس النص في الياته المذهبية.

وفي هذا الافق الاخير من التشريع, سيكون تنفس اس الجمال في الفقه الاسلامي كمعيار في الحكم الشرعي. ومايترتب لاحقا في ان يكون الجمالي ذا اولوية معيارية على الديني.

إلية الحكم هو (اعتراف داخلي بالأشياء حسناً أو قبحاً) مهما كان الانسان في رأيه المعرفي في الخارجا معكوسا. وهي اهم قيمة في الوجدان, ممثلة بـ(الحيادية), التي يفتقدها العقل, كابرز اشكالية معه . اذ الذات تفرض رأيها الداخلي (الوجدان) خارج الارادة والعقل.. بما يمكن ان تفصح عنه تاريخيا مقولة الفرذق للحسين حين لقاءه على اهرام الصحراء وهو مقبل على حبيبته كربلاء؛(قلوبهم معك وسيوفهم عليك).. رأي الوجدان

غير رأي العقل ومصلحته.. الفرذق في ذلك اعان على اكبر نكته فلسفية, في نزاهة الوجدان وخروجه على (سلطة الانسان)..
برلمان التابعين (اهل الحل والعقد), اجمع اغلبيته على محاربة الحسين وتخطئته, ولكن الدهماء في وجدانها, كان يرفض اجماع المعبد حينها في ان الحسين وصحبه خوارج.. إذن لنقرر معرفيا اهم نكته وجوديه للوجدان؛ هو انه جوهر مشاع بين الصالح والطالح, تؤول اليه كل القيم, وانه مقياسها, وانه خارج قدرة الزور, وخارج التاريخية والبشرية.. خارج على الارادة العقلية, ذو وجود مستقل في الباطن, عن الظاهر.. باطنٌ ديدنه حديث الحقيقة, تسمع كلماته, كما يسمع صراخه. حتى اتفقت الجماهير على فعاليته بتسلط تسمية(صوت الضمير) على معظم مداراتهم الاخلاقية.. ولكن الاهم في نسبه, هو انه(صوت الله فينا), كما عبر عنه جان جاك روسو, ببلاغة اقصى المعرفة الكلامية. بل ان جبران رأى الوجدان هو الالوهية عينها حينما عبّر ان(الالوهية هي الذات المعنوية في الانسان)..اي القلب وكلماته في القيم وفي الجميل والقبيح، في الخير والشر. وطالما ان روح الوجدان هي البعد الانسانوي. وبالتالي يكون الوجداني هو الانسانوي. اذن سيكون الانسانوي هي الاصل المعياري للوجدان.

وعلى هذه الزاوية يأتي ويقوم اكبر اس في المسألة مطلقا، وهو حديث النبي؛ (استفت قلبك وان افتاك الناس وافتوك). يقف على رأس المبحث هنا, كما على رأس المعبد.. فالقلب/ الوجدان في الحديث يقف ندا, عفوا, بل حاكما على الفقه والفقهاء واجماعهم وكتبهم وأرائهم.. وهو مايجعلنا مع ابي ذر في اية الاكناز على خلاف كل المسلمين الذي يجمعون على خلافه.

ابرز ماينتمي لهذا الحديث من المدارس الحديثة هو مذهب نقدي يحمل اسم (التأثرية), يتخلى عن الاصول والقواعد التي تؤخذ عادة كمرجع لقيمة العمل الفني, لوحة او نحتا,او رواية او قصيدة. ويحصر قيمته في اثر العمل الفني على الذات, وقدر تأثرها به؛ ماتثيره في الذات.. أي الحكم يكون للذات وحديثها اتجاه ذاك العمل..وهو مايرتبط بقوة مع اس (وصال المعنى) المنوه عنه سلفا. ليكون المرجع في ذلك هو (اثر) العمل الفني في الذات.. وهو حقا اتجاه ابلغ مايمكن ان يغسل الفن في كثير من ترهاته. سيما انه يخرج عن أي تحيز للاسماء الكبيرة, كما يرفع التقليد تماما عن مدارس الفن. سيما ان الفن مدرسة الذات الاولى.

إطار(ضمير أو وجدان). يُمثل ركيزة كبرى- لاشعورية، دون رعاية معرفية رسمية- مع اهم الاتجاهات الإنسانوية, الاخلاقية والرومناسية او اتجاهات القانون الطبيعي قديما وحديثا, الغربية طبعا, لخلو الشرق من الهم الانساني باستنفاذه من قبل الهم الديني. ولفهم الدين ارسطيا او تعبديا بعماء وجداني لاجل المقدس المُدَّعى, واقتضاءات المصلحة والمذهب والمعلم.. رغم ان (الوجدان) عنوان من الخطورة بمكان, يمثل المنقذ الاول والاخير للانسان من كل اشكالياته العالمية, ولكنه عنوان يعيش تاريخيا مع العجائز بدل الفلاسفة.. لذا الكثير من الاتقياء حينما ضاعوا في رماد المعبد تحسروا على دين العجائز.

(الوجدان), هذا المفهوم الرخيص معرفيا والضعيف وجوديا, هو الوحيد الذي يستعصي على كل قوى البشرية ان تمنعه صياحه, حتى وإن أدمن الخطأ، كما انه الوحيد الذي تعجز احيانا كل اموال البشرية في شراءه. وكأن للانسان ذاتان, ضاهرة وباطنة, منفصلتان, اساسهما الباطنة، لثبوتها.. قد تتغطى بحجب الاشياء فقط، بينما الظاهرة منهما متغيرة. لارتباط الاولى بالقيم, ولإرتباط الثانية بالواقع..

عظمة الانسان يقوم على توحدهما(توحد الداخل والخارج).. والتي يمكن ان تمثل ابرز تعبير عن وحدة الوجود. لان ذلك التوحد للانسان مع الداخل/الوجدان, هو ايضا نوع من توحد الانسان بالله. لان الداخل(الوجدان) يمثل الله قبل كل شيء في نفحته التي بثها في الانسان... هذا التوحد يفسر بقوة حالة الانتقال والتحول لـ(الحر بن يزيد الريحاي) في كربلاء، حينما ترك معسكر يزيد لمعسكر الحسين.. حيث ان الحر الرياحي لم يقم الا بامر واحد؛ هو توحيد الداخل بالخارج؛ سيفه ووجدانه.. الحر هنا كان في وحدة وجود يخطأ من يرى ان ابن عربي وصل شعرة منها.. بل هي حالة جديرة بان توصف انها ملحمية تفوق عنوانها الالياذي والكلكامشي.

بما ان مفهوم (الانسانوي) في (الوجدان) هو الالهي عينه. وللسنخية المعروفة بين الالهي والنبوي في ضمان الحقيقة.. اذن سيحتم هذا؛ ان الانسانوي هو النبي الداخلي الذي لايموت ولايزور.. بعد ذاك, الا ننتهي ان الانساني هو العِوض الالهي للنبوي.

لااريد ان اطيل في الحديث، سيما انه يحمل تكمله وتفرعات، تنفع كثيرا في عناوين ومداخل كثر تاخذ وسع كتاب، كنظرية معرفية.. لاني اريد هنا الاقتضاب، وترك الامر الى بحوث اخرى.. والى مذاق تطبيقاته في اجزاء جمهورية النبي..

الاهم في نهاية ذاك هو ان كل مالدى الفقه الوجودي يقوم على فكرة وصال المعنى.

وصال المعنى

فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان.. ابن عربي

1

الاس المؤسس لوجوديتنا الدينية عموما، والذي سيستمر في كل زاوية انقلابية معنا في إنقاذ الاسلام. يمكن تسميته بـ(وصال المعنى).. ينتمي في وحيه إلى لغة كلمة ابن عربي(فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان). رغم ان ابن عربي لايحمل افق زاوية الاس.. اي الاخذ كان عن لغة ابن عربي لافكرته, نخرج بها تبعا لما توحيه لي مقولة (موت المؤلف) او بالاحرى استبعاده, برفض احتكاره لقصده ومعناه في النص, حينما يكون النص كبيرا والغاية سطحية.. حينها أُفضل تسمية الامر بـ(قتل المؤلف)..وفعل القتل مضاف للمؤلف وليس مفعولا له، لان المؤلف قتل اللغة بفكرته السطحية التي دنس بها جمالية نصه..
ولاتليق لغة(اجتمعنا لمعان..)ابن عربي هنا الا مع فكرة وصال المعنى..
اعتقد ان هذا الاستخدام يؤكد الدلالة الوجودية للنص، كما يؤكد الدلالة الاعتباطية في نظرية دي سوسير في احد زواياها. وهو مانعتمده مع معظم المقولات التاريخية,التي قد تكون احيانا مطرودة او منبوذة من الفلسفة, فنجعلها اسا فلسفيا، معرفيا حياتيا وجوديا... كما هو الامر مع الكتب المهمشة، والافكار المهمشة، والتاريخ المهمش.. كما هو في إعادة قيمة النص الشفوي. وفي إعادة روح العبيد وشرفهم على السادة.

مفهوم الوصال, يمكن نقله من تجريديته الى عنوانه الحسي المتداول, في الوصال الجسدي بين الانثى والذكر, وثمرة ذاك, سواء على مستوى النشوة الجسدية, او على مستوى المولود المتأسس على ذلك الوصال.. الوصال مع المعنى, يشابه تلك الصورة المتداولة, ولكن طرفيه هنا الانسان والمعنى؛ أي بين كيان حسي ومجرد.. كما ان الولادة معهما داخلية, خلق اخر لنفس الذات؛ ولادة وجود اخر للذات نفسها, وليس لطفل وذات اخرى مستقلة, لم تكن من قبل, كما هو الجنين في الوصال الجسدي. علما ان النشوة المعنوية هنا ترتقي على النشوة الجسدية, وتتحكم بها.. فتطغى الروح على الجسد, لذا حينها مع وصال المعنى قد تقدم الروحُ الجسدَ قربانا للفكرة/ للمعنى. بما يفسر كثيرا من الاحداث التاريخية التي رافقت كثيرا من الشخصيات في تصرفات صُنِّفت على اللامعقول والمثالية, حينما يضحى بالحياة من اجل اشياء تعتبر وهمية لدى المجتمع بشكل ما.. كما فضل سقراط السم على الهرب, مثلا, او رفض الحسين التراجع بثلاثين نفرا قبال ثلاثة الاف.. او غيرها الكثير في جوانب الحب والوفاء والفن وعموم الوجوديات المثالية.

عموما؛ اذا كان (عرس الجسد) هو وصال المرأة, فـ(عرس الذات) هو وصال المعنى. وهو العرس الحقيقي, من قبل ومن بعد.

الاصالة في عالم الانسان دون باقي العوالم وقيمته تقوم على اساس ما يؤديه من معنى في الحياة, باي جهة من جهاتها, بينما الاصالة للأشياء المحيطة به وقدرها وقيمتها, سواء المعنوية او المادية منها يقوم على معناها الذاتي، فيما تعطيه لعين الإنسان من (وصال).. في عموم وجوده، بكل مايحمل الوجود من اشياء وزوايا؛ الوطن, الزوجية, الانتماء, العذاب, الفن, العبادة.. وردة، شجرة ، بحر.. ويشمل الاشياء الصناعية. وكل ماتوفر. في عقيدتي ان هذا الشرط وأسه هو القيمة الاولى للقيم.. أي المفهوم القبلي والاساسي الاصل, الذي تعاد له الاشياء. تلك التي مثلت الحيرة النيتشوية الاولى, واستمرت الى دريدا في اتجاهه التقويضي.. وهو المنطلق الذي لايقف في حد معرفي معين من الانسانوية سواء الدينية او الاجتماعية، طالما ان مفردة الانسان هي اساسه.. لذا هذا الاس(وصال المعنى)، هو القدر الجميل الذي مثل كل الحل، للفقه الوجودي معنا، كما سيتبدى هنا وهناك.. وكل الوجودية الدينية الخاصة بنا ستقوم عليه وكل الانقلابيات. ليكون شرطا وجوديا مركزيا, يتمثل في هذه الصيغة الشرطية؛ (أنا ذو معنى, إذن أنا موجود)[81].. هو ذو معنى إذن هو

[81] ابرز مدرسة انقضت على الصيغة الديكارتية (انا افكر اذن..) تمردا, وسخرية احيانا,هي المدرسة الوجودية اواتجاهاتها عموما. ولكن في نفس الحين جرت عن الصيغة تأسيسا في مقولات مناوئة. لان الصيغة الديكارتية تحمل شرطية الوجود. فاستثمرتها لتحديد الشرط الحقيقي لوجود الانسان, الذي يكون به انسان فعلا, فكان مثلا؛ انا احتج اذن انا موجود/ ماكس شلر... انا اختار اذن انا موجود/ ياسبرز... انا اشعر اذن انا موجود/ اندريه جيد.. انا اتمرد اذن انا موجود/ البير كامو.

حقيقي، هو جميل، هو إلهي، هو حلال.. رغم كرهي لهذي المفردة كقيد كهنوتي لاالهي.. لان المسألة هي اجتمع بما له معنى وافترق عما يخلو منه او يكون ضده فحسب..

الشرط الوجودي هو الشرط الذي يشعر به الإنسان انه انسان. انه شيء يستحق عظمة نفخته الالهية. انه وجود..شرط ينقلك من حال لحال، من روتين العدم الى شيء يجعلك وجودا حقيقيا، معه يكون تنفس الحياة..

عناق المعنى هو عناق الجمال, والذي يتم عن ذلك الوصال المعنوي المشابه لوصال المراة ونشوتها.. كما ان وصال المعنى هذا وحده ينجب الجمال والحياة.. المهم ان وجود الانسان قائم اساسا على المعنى الذي يحضنه, السبب الذي تقوم من اجله ايامه, حتى لاتغدوا روتينا بمثابة العدم. كما تغدوا احيانا الصلاة روتينا بمثابة العدم, رغم ان الصلاة ابرز وصال في جهة الغيب.

مع (وصال المعنى) ان اجتماعك وافتراقك مع الاشياء قائم على ماتقدمه لك من وجود.. إذا كان لها جدوى بقي الانسان معها، وإن ضاعت الجدوى فارقها.. ولكن للامر مستويات.. يبدأ من عين فكرة المنفعة فتدخل فيه حتى المدرسة البركماتية.. وينتهي بالمثالية التي نريدها مع القلب الحقيقي الباحث عن معنى حقيقي للاشياء.. معنى يمنحها وجودا حقيقيا لازائفا..

2

ابرز سمة في الدين التقليدي هي ارباك وفقدان المعنى في معظم رؤاه وتشريعاته، بشكل سلبي ومضاد حتى مع بديهيات معطيات المعنى للانسان. يمتد الامر الى مفهوم الايمان نفسه الذي لم يجدِ شيئا مع الناس استنادا على محددات المعبد الكلاسيكي للمفهوم، حين اساء المعبد لمفهوم الدين والايمان والله.

المفاهيم المتقابلة تنتصر على اساس المعنى الذي يتغذى به الانسان, او يجد به وصاله مع الحياة والوجود. أي ان التوفر على المعنى من المفهوم هو الذي يمنحه ارتقاءه على مفهوم اخر, وليس المفهوم لذاته.. فمفهوم الايمان مثلا لايمكن ان ينتصر على مفهوم الكفر والالحاد في الذات حتى تستشعر الذات معناه واثره الوجودي الذي يجعلها اقوى وابهى وانبل. والا انْ ترددَ الايمان في معناه, أوغدا بلامعنى, كما هو مع شيوخ السلفية مثلا.. حينها لايمكن ان يصمد قبال الالحاد.. كما ان مفهوم الايمان لدى جمال الدين الافغاني ومحمد عبده غيره مع مفهومه لدى شيخ سلفي.. ومفهومه لدى رالف اميرسون غيره لدى قس كنسي في اروقة الفاتيكان..

وغيرها..ولكن (انا ذو معنى..) تشمل الجميع, وتأخذ موقعا معياريا, بالنسبة للمقولات.. اذ قد يتمرد احدهم بعبث, او لنقل ليس كل تمرد ذو معنى, ولاكل شعور, واحتجاج, واختيار. المسألة دائما مع الاشياء, معنوية او مادية هو في وصال المعنى وهجره/(فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان)

برهان اللغة

(الحروف هي أُمّة من الامم).. ابن عربي

1

رغم ان (اللغة لا تقول دائما) وان(كل قول يصمت عن حق اشد منه عمقا) وان هنالك دائما (تصادما مع اللغة) كما يرى النفري. الا ان وعي منهجية التضاد كابرز عنصر في النسق الصوفي يفرض عكس ذلك؛ في ان الجدارة الوحيدة المتوفرة بين الانسان في حل اللغز الوجودي للحياة في اشياءها وقيمها(تشريعيا وفلسفيا وتاريخيا) عائد الى اللغة بالدرجة الاساس. بل الامر وقناعته لدي يتجاوز العائد الصوفي..

آلية الفقه الوجودي هو برهان اللغة، كبرهان معين للمنظومة الانقلابية إزاء برهان العقل.. سيما ان الحقيقة منطقة فن وقلب نسبة للانسان وليست منطقة عقل.. لاننا لانكتب كلماتنا بعقولنا.. الكلمات الحقيقية يكتبها القلب.
لايكفي الامر ان نقول انّ اطلالة الانسان على الحياة تتم باللغة, بعيدا عن مفهوم التواصل الكلاسيكي في اللغة, وانما اطلالته على المعنى(بالمعنى المتداول في الكتاب ضمن التحقق الوجودي للاشياء). بل لابد من ان نقول ان اللغة عرابة الحقيقة. بل ان صيرورة الانسان وتطوره التاريخي يرتبط بها, لانها صيرورة تقوم على نتاج المعنى تاريخيا. وهذا النتاج له قصة خاصة مع اللغة, ليس باعتبارها (جَمَلا) حاملا, موصلا, ناقلا في رمال الوجود, بقدر ماهي (رِحما) بكل ما للكلمة من معنى, أي شريكا في انجاب المعنى.. الفرق بين (الجَمَل والرحم) هو ان الحمولة مع الجمل خارجية مستقلة عن ذات الجمل, بينما مع الرحم هي

داخلية تتغذى على الرحم ومندكة به في كيانية اندماجية الى حين نضج المعنى، حيث الانفصال/ الولادة.. واللغة في رحمها للمعنى تشكل طرفا في انتاجه, قريبا من الوصال الحسي بين الرجل والمرأة, في لحظة الخلق, وهو ما يعبر بشدة عن المنحى الدلالي لمقولة(وصال المعنى) السالفة معنا. وعن انجاز ذلك الوصال باللغة, تظهر الحقيقة للذات. .. عموما نريد ان نصل الى ان الحقيقة هي (دفينة لغة) قبل ان تكون (دفينة منطق)..

نعجل بالامثلة التالية قبل اسس النظرية, بغية وضوحها لاحقا, خشية بعض التجريد فيها.

1- حدْثٌ تاريخي يرتبط بزاوية من قصة الامام الحسين, اخذ حيرته إلاشكالية مع الكثير ممن يتداولون الحدث, سيما الاتجاه الشيعي, رغم وضوحه. فلم تجد حلها الطبيعي, بالاعتماد على المنطق الصوري..

ذلك الحدث يتلخص في ان الحسين كان محرما للحج قبل ذهابه الى كربلاء, فاحل احرامه متوجها الى كربلاء وحادثتها المعروفة.. وهو مما لايجوز فقها..

الكثير ناقشها بعناوين تقترب من البرهان الصوري اعتمادا على وجوه فقهية؛ من جهة ان الحج له خصوصية كبيرة بالنسبة لباقي العناوين الدينية, كما ان احداث كربلاء كانت احداث احتمالية وقتها, سيما ان المسألة حينها مازالت لا تنوه بالحرب تماما..عموما لا الجانب الشيعي استطاع توجيه ذلك طوال الف ونيف سنة- باعتبار ان الحسين يحمل اهميته المذهبية شيعيا- كما لم يكن هناك جانب مذهبي اخر او مستقل, اقلها مع المؤرخين.

..إذن ماهو متوفر يعتبر كلاما سلبيا.. في انه كيف يترك احرامه...

عموما..علي شريعتي خصم المسالة تماما بعبارة تنتمي كابرز ما يكون الى برهان اللغة..وفي نفس الحين تفتح بابا مع مفهوم الحج, بقيمة اعمق تمثل المراد الماورائي للحج, او الذي يمثل القيمة الاصل لهذا الطقس المركزي دينيا..

يقول علي شريعتي في تلك الاشكالية.

(ترك الحسينُ الناس يطوفون حول بيت الرب, وذهب هو ليطوف حول رب البيت)

اللغة هنا وفقط, هي التي تقول الحقيقة متجاوزة الشريعة او اي افق فلسفي, يحاول ان يمد الحادثة بمقدمات يبرر احلال الامام الحسين لاحرامه, اللغة هنا تقول الحقيقة لذاتها, بعيدا عن علي شريعتي.. والمسألة كلها كانت في الوصول الى كلمة(رب البيت), وتجاوز علاقة وارتباك مفردة (الطواف), كاهم ممثل للحج, واحتكارها مع (بيت الرب).. ونقلها الى رب البيت..

لم يكن هناك أي مقدمات منطقية, واي تفكيك عقلي, واي استنادات فقهية, او تاطيرات وتوجيهات تاريخية مرافقة للحدث.

فقط اللغة قامت بالدور, حينما اصطفت الكلمات في نسق, شكّل وحدة وجودية بين مفردات لغوية, وجدت نفسها تشع الحقيقة دون عناء .. بحيث يكفي للمتلقي الحائر في الحادثة ان يجعل نفسه امام العبارة, ليشعر بكل ماكان غائبا, وهو وحده من يمثل ماحصل دون غيره, فقط بحديث اللغة حينما قلبت وعي الناس من (بيت الرب) الى (رب البيت), وان الحقيقة في

الطواف تعود في عمقها الى دون الثاني كعنوان شريعة..هنا تتوضح علاقة ثلاثية, ذات جدلية واضحة(الذات ,الحقيقة, اللغة) ذات جدلية حياتية..باعتبار هناك علاقة في الوجود وبكريته بين هذه العناصر الثلاثة..
علما ان مقولة شريعتي ستفتح بابا اخر في المسالة, مع الحج من جهة في ادبياته الفقهية.. ومسالة الثواب وتهويلاته معها, واحتكاره مع المكان الخاص به[82] ..
مع منطق لغة شريعتي ,ينفتح على المسالة ابواب عدة في تطوير الشريعة وفهمها الاعمق, في علم المقاصد من جهة...الحج الحقيقي مع لغة البرهان لشريعتي هنا, سيكون في الطواف حول قيم الله اينما كنت, ولو في اقصى مكان عن الكعبة. وهذا الامر سيمتد مع كثير من الفروع الفقهية.

2- ايضا اشكالية لقصة حصلت في (الاسكا) في نهايات القرن التاسع عشر مع الذين ذهبوا للبحث عن الذهب هناك, انتجت في فيلم سينمائي, وظّف نصا في النهاية حل معه اشكالية جد كبيرة في البداية.. تمثل اكبر اشكالية قيمية في ذروتها.
شخص يفشل وزوجته التي تعبت معه كثيرا في رحلته بحثا عن الذهب في تلك الاراضي المتجمدة, سيما انها تحمل طفلة مازالت رضيعة.. وفي اشد ايامهما حرجا وسط الثلوج يبيع زوجته وطفلته لشخص يلتقيانه هناك, ويتركها له نهائيا مقابل الذهب, وفي لحظة كانت فيها الزوجة جد مرهقة جسديا ونفسيا...هل يمكن لهذه الذات بتلك الخسة, ان يكون عنها رأي اخر في نهاياتها, بحيث يصل الرأي الى ان يرى تلك الذات عظيما, بفعل ما ؟.. هل يمكن ان يسمى يوما هذا الرجل بطلا او رجلا او شريفا, في ان يفعل شيئا خارج العادة بسببهما, بعد ان يلتقيا بعد عشرين عاما.
يعجز هنا الحل المنطقي او الفلسفي التجريدي.. أي لغة هنا ستضع صورة حقيقية للاشكالية.
لنرى النهاية هنا, ماذا يفعل, وكيف يمكن ان تحمل اللغة تلك النهاية بعد عشرين عاما, ليرى فيه الوجود شيئا اخر..

حرق مدينته(يملك كل زوايها), فحفنة الذهب التي باع بها امرأته وطفلته غدت جبالا.... كانت قد جاءت قبل ايام تبحث عنه, بعد ان مات من اشتراها, و بعد ان بلغت طفلتها العشرين دون ان تعلم انه ليس ابوها, وبعد بلغ بها جسدها مرض السل.. بقيت ايام قلائل

---

[82] بعيدا عن تلك المثالية الكبرى في حل الاشكالية والحيرة الفقهيه في ترك الاحرام من الحسين، يكفي حلها ببساطة قياسا على من يقطع صلاته لاجل عمل اهم.. يتعلق بخدمة انسانوية كبرى يستدعي التاخر عليها، ضررا على فرد اخر..ولو معنويا.. سيما ان هم الله عباده وليس عبادته. كما اوردت جمهورية النبي.

على مسيرة قبرها..تزوجها ليعوضها خسة فعلته الاولى دون ان تعلم البنت انه ابوها خوفا ان تعرف انه باعها وامها.. اراد ان يعوضها كل شيء فلم يستطع.. تموت الام بعد ايام قلائل.. يخبر ابنته عن الحقيقة بعد ان وارى الام قبرها..

الاب: (هوب), انت ابنتي, لقد بعتك وامك.. تتركه مهرولة..

كان الجميع قد خرج الى مكان مجاور يحتفلون فيه..

يحرق المدينة التي بناها بذهبه..يستطيع ان يشتري به الان العالم..ولكنه لن يقدر به على شراء ذاته من جديد.. ...الحريق ياخذ مدينته ويترك ذهبه في العراء... ينتبه الجميع للحريق.. يسرعون للمكان .. ولكن ليس لدانيال من اثر.. في الفجر يجدوه على طرف من الثلوج, وكأنه يشرف من هناك على حريق ذاته قبل عشرين عاما.. لم يهمه حريق ماجنى, ولكن انطوى على ذاته تحت الثلج مغادرا برودة جسده الى عالم اخر يدخل بالموت.

احدهم ممن وجده جثه, وممن يبغضه لفعلته تلك, قال لغة ليس الا, اختصر بها الذات الدافئة في الثلج قربه, الذات التي باعت زوجة وابنة.. لغة اعاد بها القيمة لتلك الذات... ردد:

(عكس الملوك...انه عكس الملوك, لايغدون عظاما, حينما لم تعد هنالك مدن يملكونها.)

المسألة في تلك الذات انها كانت مثالية اقصى الحدود, بفعلها الاخير, اندمجت مع المثل, حينما تخلت عن حياة بكل ذلك الغنى, حسابا للذات على فعلتها تلك, وهو امر غير مألوف ممن يملككل ذلك الذهب الذي يجعل له دولته الخاصة بعرف القرن التاسع عشر.

ولكن اللغة لعبت دورها هنا بكلمة(عكس) حينما جرت عن ازائية مع الملوك كمقياس في ارتباط قيمتهم بوجود مدنهم. وذاك الرجل كانت خطيئته التي منحته تلك المدينة.

هنا الواقع لم يقل شيئا, اللغة وحدها من قالت. لذا ابنته(هوب) حينها افتخرت بابيها.

3- في قضية الخوارج وانشقاقهم التاريخي المعروف والتي بدأت به التسمية. عادة هناك تهمة تاريخية ضدهم, تكفي انها تهمة منحتهم اسم الخوارج, رغم ان التاريخ يروي تميزهم الديني والايماني والجهادي.. بل هم من كان يقول عنهم التاريخ ان اخر مقولة معهم قبل موتهم في ساحة المعركة هي آية ؛ (وعجلت اليك ربي لترضى)...

بالتاكيد الفقهاء تاريخيا كفروهم اعتمادا على دليلهم الصوري عقليا.. الامام علي,وصفهم بمنطق لغة,اعطتهم وجها لم يفقد به واقعهم الاسلامي في تدينهم المعروف, دون تكفيرهم, رغم انهم خرجوا عليه لاغيره. فحين سئل هل هم كفارا.قال؛ من الكفر فروا.. اذن ماهم؟ فوصفهم ببساطة؛ (هم اخوان لنا بغوا علينا)..دليل ذلك, يتأتى بصيغة لغوية تمثل قمة برهان اللغة, دون ان يستخدم طرقا فقهية او ماشابها..حينما قال موصيا بهم خيرا, في مقولته المشهورة؛ لاتحاربوا الخوارج من بعدي. فـ(ليس من طلب الحق فاخطأه, كمن طلب الباطل فاصابه). وبذلك منحهم معذرية, بل وقيمة فخرية, بعيدا عن التكفير,لانهم طلبة الحق جهلوا طريقه. وهو حل وجودي,اعتمد الحقيقة بدل الشريعة.

الحل الوجودي سيعتمد هذا الاتجاه في البرهان اللغوي مع الاشكاليات الحياتية للانسان, في مطلق وجوده.

2

بالعودة الى انثربولوجيا اللغة-كما يمكن تسميتها- من جهة, وانثربولوجيا المعنى كغاية من جهة اخرى(تاريخهما مع الانسان - المدون والشفوي- مع الوحي والملاحم والشعر والفلسفة، الامثال،الاهازيج, الاشعار الشعبية, الحكم, المقولات...). بأخذهما كظاهرة تاريخية.. سيرة اللغة مع الانسان, تاريخ اثرها على الانسان, استقلالا, تلك التي يشعر بها الانسان وكأن اللغة وجود اخر له عضويته في الوجود, او قريبا مما تراه نظرية مؤت المؤلف مع البنيوين, وكأن اللغة بمادتها ذاتا, هي التي تتكلم دون المؤلف, لذا لايمكن التوقف على قصده.. ولذلك قول جميل لميشيل فوكو؛ (يعتقد الرجال ان لغتهم هي خادمتهم, ولايدركون انهم يخضعون هم انفسهم لاسرها). وللصوفي الكبير النفَّري اتساق واشواط هائلة في ذلك.. ولكن الاهم في ذلك هو ان اللغة تظهر وكأنه لها عالمها الخاص, شأنه شأن عالم الانسان. لها قوانينه الخاص, كما لعالم الانسان قوانينه وسننه البشرية.. معها موت وولادة, زواج و اغتصاب, غذاء وتسمم,تحرر واحتلال, استعباد واستحمار..
نسل ذلك العالم المحدود بعدد نسماته(الكلمات) يؤدي الى عالم غير محدود من (المعنى), يعود الى تلك الكلمات ونوع اجتماعها في الجملة.. وليس على الكلمات ذاتها, وهذا ماجعل دي سوسير يرى ان اللغة لاتقوم على محتوى الكلمات في ذاتها, وانما ناجم عن تجميعها بترتيب معين, وعلى ذلك قامت اعتباطيته.. وهو مااختصره جاك دريدا في مقولة فائض اللغة,بان النحو يفيض على المعنى فيضا لايقبل النهاية .
ويتناسب نطق الحقيقة هنا, على قدر الانسجام التشكيلي بين الكلمات في الجملة الواحدة وبين الجمل المتعددة, بما يشكل وحدة جمالية تنطق الحقيقة لذاتها, دون الانسان(موت المؤلف)..هذه الوحدة الجمالية, هي نوع من وحدة الوجود داخل عالم اللغة, تكون بها الاجزاء على اتم انسجام.. أي الاجزاء وجدت اجزاءها.. او الجزء وجد زوجه.

3

الفارق بين اللغة والمعنى هو فارق ضمن منظومة اشبه تسامحا بالثابت والمتغير في المنظومة الاسلامية او أي منظومة قيمية اخرى.. فالمعنى امر وجودي لا نظري, يتولد مع الانسان باندكاكه مع الحياة, اي على طول معانته الوجودية التي يصطدم بها هنا اوهناك.. الالفاظ تجد وجودها /معناها, بوجود الانسان معتركا في الحياة..لذا يرى فجنشتن, او مااحب ان اره في مقولته _ اعتمادا على مشاعية النص/موت المؤلف_ من ذلك : (ليس لاي لفظ من معنى اللهم الا في مجرى الحياة..)

..حينما ينتج الانسان المعنى بحياته في اشياءه, وبالتالي في كلماته التي تاخذ معناها من اشياءها, تبقى الكلمات نفسها ولكن المعاني تتعدد وتتغير وتنضج وجوديا, بالوان عدة تمثل ابداع التجربة الفردية النموذجية.. فمثلا في مفردة الحب؛ نرى ان الحب الذي ظهر مع فرد قبل الف عام او على بعد الف فرسخ هو غيره مع من ناله قبل عام وعلى بعد فرسخ.. فما مر عليه جين وجيفاردو من معنى في الحب وما منحوه لهذه الكلمة من معنى في القرن السادس عشر في بريطانيا غيره ما مر عليه روميو وجوليت من معنى وما نفخوه في تلك الكلمة قبل عشرة قرون منهما تقريبا في ايطاليا.. وكذلك غيره مع قيس وليلي ومع ميم وزين في التراث الكردي,وغيره مع شيرين وخسرو في التراث الفارسي.. لذا مفردة الحب هي هي بين تلك التجارب, ولكن المعنى المؤسس لها والتي اثارتها مواقف اؤلئك, وحيثيات قصتهما كان مختلفا كل الاختلاف, أي كل اضاف على طنبور الحب نغمة..

هذه في ولادات المعنى مع الشخص الذي حيا وجودية الكلمة. اذ الكلمة تبرز بوجوديتها وليس بفكرها ومفكرها.

من جهة اخرى مثلا؛ ما كتبه ابو فراس الحمداني في مفردة الحب, ومامنحه اياها من معنى ووجود, غيره في هذه الكلمة مع ماكتبه ابن زيدون..الكلمة بينهما العشق ولكن التجربة الوجودية والشخصية مختلفة, وبالتالي اختلاف التجربة الشعورية.

.. وكذا الامر تماما مع باقي الكلمات/ المفاهيم.. مع الموت, الحرب.السلام..الفراق..

مفردة الدين مع توما الاكويني غيره مع ابن سينا.. والمسيحية مع اوغسطين غيرها مع انسلم, وغيرها مع جبران خليل جبران...التشيع مع الشيخ المجلسي غيره مع علي شريعتي.. وهكذا, بحيث ان الكلمات تبقى, هي هي, ثابته في بناءها اللغوي, ولكنها تأخذ نضجها ولانقول تغيرها على مستوى تشكلها كمفهوم.. وقيمة الشعوب قائم على قدر ماتعطيه لكلماتها من المعنى.. وبالتالي قيمة تلك اللغة بقدر ماتثيره معانيها في الانسان. اذن المعنى لايقف على حال في نضجه, بينما اللغة يمكنك اقصى ما تاتي لها هو بنحت اخر لكلمة اخرى, لها جذورها في اللغة, بما لايمثل حينها الا مواضعة إشارتية اخرى تنتمي بشكل واخر الى بنية اللغة..

كم زاد عدد الكلمات في المعاجم على طول التاريخ نسبة الى نتاج المعنى الذي تعبر عنه كل كتب التاريخ في كل مناحي الحياة.. اذ كل كتب التاريخ, هي كتب معنى,سواء صاب او خاب. وعلى هذا المفروض ان تقوم اعتباطية دي سوسير والا, تخرج على نفسها.

ما بين اللغة والمعنى هو ما بين (النحت والخلق)؛ مسالة المعنى هي وجود بعد عدم, اما اللغة وزياداتها فهو وجود اخر(من وجود الى وجود)... وطالما ان الكاتب مبدع معنى, فهو خالق من نوع اخر. بل هي الميزة الاولى التي تلصق بالانسان الالهي..انه يمارس صفات الله في الارض ومنها خلق المعنى. وفي ذلك مفهوم الاستخلاف, باعمق حقائقه.

ولان انتاج المعنى هي المهمة الاقصى للفيسوف فوق كشف حقائق الاشياء او فن الغوص في الأعماق, جعله ذلك عرضة الى ان يحال في جذر لقبه الى الشعر كولادة, باعتباره

مخاض المعنى الاول في فراش اللغة, بل لابد ان يكون الفيلسوف اديبا, والا خرج عن كشف الحقيقة, لانها مسألة تقولها الكلمات قبل فلسفة الفيلسوف, حينما تتجمع الكلمات ضمن شكل اسطوري لاتخرج الحقيقة الا به, وهذا ميزة الاديب. لذا يصح قول (جان فان) ان لا فرق جوهري بين الشعر والفلسفة.

4

تفرض النظرية في مقدماتها؛ ان اللغة ولدت على افضل ما يكون مع جميع الشعوب, شانها شان الفطرة كما وجدت؛ اقرب الى الحقيقة والى الله.. اذ طالما ان ولادة اللغة كان في زمن تلك الفطرة، فالسنخية تفرض تبعية اللغة للفطرة في كمالها الاول البريء والخام. في ان اللغة على احسن ما يكون.. تبقى هنالك علاقة بين الفطرة واللغة جرت ضمن جدلية في التاريخ.. كلاهما تعثرا في الوجود الانساني, تحولت الفطرة الالهية الى انظمة بشرية اخذت اعرافها تتنامى خارج المقاييس الذاتية للفطرة. وبتحولات الفطرة تلك, مسخت اللغة كثيرا. كما ان العكس صحيح, أي اللغة تمسخ الفطرة بدورها. مع الطريق يأتي الانسان المتألم وبمعاناة وجودية صهرت فطرته ولو للحظة يقول بها معنى ما.. يحاول بتلك المعانات الوجودية ان يعيد قراءة المعنى في حركة اللغة, كون المسالة في التجربة الوجودية الحياتية هي دائما اعادة قراءة المعنى في الوجود. اذ دائما ازمة الانسان ازمة المعنى في ذاته ووجوده.

.. من جهة اخرى لابد ان نقول ان الحقيقة موجودة في قلب الفطرة الاولى تنبجس دون أي حاجة لمنظومة فلسفية, فالمعايير السلوكية منقوشة في ذاكرة الطبيعة, كما يقول جون باينس, ومنها الفطرة الأولى[83] , و التي لانقاش على انها تعود الى الطبيعة التكوينية, شأنها شأن العوالم الوجودية الاخرى, سوى انها ذات لها نفحتها الالهية التي تخلو منها باقي الوجودات. كما أن عين (تكوينيتها) تفرض عدم اندثارها, مهما طال عليها رماد العقد الانسانية في تاريخه..

هذا من جهة الذات/الفطرة.

اما من جهة اللغة فالحقيقة موجودة في قلب اللغة البكر, ايام فطرتها الاولى مع الانسان قبل سكر مفاهيمها في الطريق مع المعبد والدكان والسرير والقصر وساحة الحرب وخيمة العشيرة واروقة الفلسفة...

فطرة الانسان هو صفاءه الداخلي؛ برأة القيم لديه, تزاوجه معها,(وحدة وجود داخل الذات). وفطرة اللغة (وحدة الوجود بين الكلمات، تخلقها شكل تزاوج المفردات في الجملة)..اذ هنالك (كل لغوي) يتاكد في الجملة والسياق مهما طال او قصر..

---

[83] لايعني في ذاكرة الطبيعة, ان اصل المعرفة, تاتي بالاستذكار,كما هو في مثل افلاطون, بقدر ماهو طرد فكرة, ان الانسان خالق القيم للوجودية الحرة/ الملحدة, وبالتالي مايجر معه من نسبية, بينما نقصد هنا ان القيم دفين في الذات, يحتاج الى اجلائها.

وحدة الوجود في منظومة اللغة/ عالم اللغة, تفرض علاقة تكاملية بين المفردات؛ معادلة جمالية, يرتبط شكل المعادلة بنوع المفهوم المعبر عنه،جمالي ام اخلاقي ام ديني, وبمجرد ان تتم تلك المعادلة تبرز الحقيقة تلقائيا امام الذات المتلقية.. وكون المعادلة جمالية لا رياضية عقلية, فهي اشبه بحالة انفعال وجداني للشعور بين الكلمات والاشياء(مادة المفاهيم).. أي المسألة تقوم على انفعال وجداني بين(الذات, اللغة, الموضوع, الحقيقة), وليس عقلي. لذا برهان اللغة هو برهان وجداني. لذا برهان اللغة يكون معه الفيلسوف والعامي على حد سواء.

يسار بالمسالة بداء من مقولة فجنشتن: (ان حل اللغز والصلة الرمزية بين الكلمات والاشياء يتم بتحليل اللغة وصورها), وما تقوم بصنعه من جمال يدخل ويصل الى الحقيقة من اقرب مسافاتها..

المسالة مع الحقيقة هي انها ليست مناطق عقلية تفرز طبقية (الفيلسوف والعامي) بين المجتمع في كشف الحقيقة.. ابدا , هي مسالة مسافة عن الفطرة. الامر فقط يحتاج الى صفاء وجودي انساني داخلي, وان جهل الانسان كل العلوم. والاهم في عبور تلك المسافة للحقيقة هو التحول الشعوري والغليان مع الاشياء حين تلمس تجربتها الفردية بصورة مباشرة او غير مباشرة. ذلك الاساس الاهم كآلية لادراك المفاهيم, اذ المفاهيم هي الغرفة الاخيرة في قصر الحقيقة...

اهم ما تثيره اللغة هو البعد الجمالي الايحاءي. وبما ان الجماليات ابرز عنصر جوهري تعتمده نظرية التلقي كما تؤكد العلوم الانسانية المختصة بذلك, لذا يغدوا الجمال العنصر الاهم في قطع مسافة الحقيقة..الا ان(الجمال يتم تذوقه بالايحاء على نحو غامض دون وضوح عقلي) كما يرى ادموند بيرك الفيلسوف البريطاني, اضافة الى معظم الاتجاهات الجمالية, بما يتواءم مع مسالة الفطرة هنا, كالية وجودية تفوق العقل في مسالة الحقيقة, لقرابتها مع مفهوم الايحاء. كونها مقولة تنتمي الى الروح والشعور كاصالة لتلقي الحقيقة دون العقل. اذ صعب جدا ان تعقد علاقة ما بين العقل والقيم .. القيم مجال وجداني خارج عن مدارات العقل.. نفخة ذاتية الهية, يمكن احالتها الى الضمير والقلب والوجدان.. لذلك كانت مسألة اللامعقول على طول التاريخ مع كثير من الاشياء رغم انها واقعية, في كثير من المواقف والاحداث التاريخية, لانها اخذت بحسابات عقلية, حتى قال باسكال؛ للقلب اسبابه التي لا يعرفها العقل.

. وبما ان الوجود الانساني محوره ليس التواصل بين الذوات وانما هو التواصل بين المفاهيم التي يقوم عليها الانسان في معظم فعاليات حياته, كما اسلفنا في هذه الرؤية المركزية سابقا في تديين المفاهيم.. وانتهينا الى ان الوجود هو وجود مفاهيمي, يقوم على المفاهيم. وتبع لهذا, طالما ان المفهوم بناء لغوي قبل كل شي, في جهة المعنى, فالامر ينتهي اذن الى اللغة.

6

هنا لابد ان تكون خطوة انزياح وتمرد على مفهوم البرهان وتعريفه التقليدي نفسة والا فالمسالة تبقى عالقة.

البرهان ليس (اثبات حقيقة) شيء للذهن, بقدر ما هو (تحقق شعور) الذات به؛ جعلك له وجعله لك؛ نوع من الوصال, فاثبات وجود شيء غير اندماجه فيك.. اذ اثبات شيء صوريا خارج الذات يبقيه خارج التأثير الواقعي على وجود الانسان.

عدم شعورك بالشيء لا يمنحه وجودا معك, بحيث يغدوا جزءا من ذاتك, وهو ما يجعلها بشكل اخر, لحملها ذلك الجزء. اذ ان اكتشاف فكرة غير الشعور بها, ووجود امرأة الى جنبك غير وجود حبها فيك... وهكذا الامر تماما مع الله, بين اثبات وجوده وبين الشعور به. فالكثير من الفلاسفة والفقهاء لديهم ادلتهم المنطقية في وجود الله.. ولكنهم خارج وجوده واثره وجماله, بحيث ليس لذلك الاثبات أي مردودية لذواتهم, لذلك يكفي دليل عقلي اخر لتعطيل دليلهم, فينقلبوا الى جهة اخرى. لان اثباته امر والشعور به امر اخر (ولما يدخل الايمان الى قلوبهم/الاية).

الانزياح المفهومي للبرهان في (برهان اللغة) هو ان حديث اللغة هو حديث وجودي من جهة، ووجداني جمالي, يحصر الاشياء بين الذات و الكلمات. اذ الحقيقة كما يرى النفّري؛ ليس بالميسور معانقتها بغير الطاقة الحدسية للروح.. وهذه تقتضي جوانية لا يحفرها الا الجمال.

هنا الفكرة في برهان اللغة تتزاوج مع فكرة الظاهريات وتتاكد بها..اللغة تغطي الظاهرة ببراءة وصفيا دون أي مسبقات ودون أي منطق خارج الذات.

يمكن اخيرا التوقف بادراج مقولة رائعة للكاتب العراقي فاضل العزاوي والتي تعين كثيرا على قدر برهان اللغة؛ يقول بعد كلام عن النص في الحياة ادرك اثره في خبرة شعورية معاشة يرويها في كتابه الرائع الروح الحية : (هنالك ادركت كيف يمكن للنص العظيم ان يكون منقذا للروح).

الوجودية والاصلاح الديني

(مهمة الرسول ان يعمل على نشر المسيحية, وان يضم اليها أناسا... في حين ان مهمتي ان انزع من الناس الوهم بانهم مسيحيون..)... سورين كيركجارد

1

هذه هي حسرة كيركجارد.. آه وحسرتي أن اثبت للمسلمين انهم ليسوا مسلمين. ولاينتمون الى محمد والاسلام الا بالاسم.. رغم أن النبي عينه من يقول؛ (ياتي زمن على الناس لايبقى من الاسلام الا اسمه.. يسمون به وهم ابعد الناس عنه..).. إذن هي تقرير للنبي بكل روحه ووحيه، وليس لعقلي انا وعقدي الشخصية.. ولكن لاينفعهم حديث ولا عقل في ذلك..

اذا كانت هنالك مدرسة في التاريخ الفلسفي, سيما الحديث, تستحق بجدارة لقب المدرسة اللاهوتية قبل كل شيء فهي المدرسة الوجودية في صورتها الاولى او لنقل خطوتها الكيركجاردية بالتحديد, لما لاحها على يد سارتر وهيدكر وامتداداتهما, من عناوين اخذتها خارج الوجه الديني او الالهي للانسان. لذا كي نمتد بهذه الدعوى في لاهوتيه الوجودية..فلابد ان نفهم ان الوجودية هي كيركجارد وليس سارتر. وان سارتر لايمت لها بصله في دربها الاول. انه طريق اخر يحمل نفس الاسم.. هذا الاحتراز هو لابعاد وجهة الالحاد الذي رافق شهرة الوجودية, كونها لم تشتهر الا في فترة الحادها, مابعد الحرب العالمية الثانية, وليس في فترة تاسيسها الكيركجاردي, كاصلاح ديني.. وبالتالي عرفت بسارتر الملحد أكثر مما عرفت بكيركجارد المؤمن, بل لا يتردد الاخير أحيانا أن يصف نفسه نبيا... وبهيدكر أكثر مما عرفت بياسبرز كأابرز متديني القرن العشرين. وهو رأي علي شريعتي فيه أيضا.

الدين وإصلاحه هو القضية المركزية لدى الوجودية الكيركجاردية، مايجلعها فلسفة لاهوتية بجدراة، وإصلاحية بلا كذبة الاصلاح، لان فعلها الاصلاحي كان خروجا تاما على اللاهوت التقليدي موضوعا ومنهجا, لامماهاة فيه.. بل ان عين خروجها ذاك, وانقلابها على ذلك اللاهوت الممسوخ, يمنح الاطمئنان على انها في جهة اللاهوت الحقيقي, فالخروج عن المزور هو خروج الى الحقيقة, وان لم تحصل عليها تماما. اذ؛ كل ماعدا النار جنة..
الخطوة الاولى لذلك الاتجاه الكيركجاردي هو الامتعاض عن الوهم والخداع

والاستحمار في المعرفة الدينية, وطرحها جانبا قبل البحث عن الحقيقة او قبل أن يجدها أصلا.. لان رفض الزيف هو الشرف الاول للمتمرد, فسلمان الفارسي ترك المزدكية بعد تحولاتها بانتظار حقيقة اخرى لم يجدها بعد, المهم انه يعي الزور ويتركه مهما سمي دين, وشرفه كان في ذلك الرفض, وليس في وقوعه لاحقا على الحقيقة.. يقع على المسيحية ومن ثم يتركها بانتظار حقيقة يعرف انها موجودة ولكنها ليست امامه, المهم انه يتمرد[84].. حتى جاء النبي الامي بالحقيقة, قبل ان يذهب وتذهب معه.. والجميل هو ان سلمان لم يتوقف في تمرده. اذ ايضا تخلى عن المسلمين بعد ان تخلوا عن الاسلام, ولكنه ذهب هذه المرة حزينا دون ان يعرف احد, اين ذهب واين مات ومتى.. يكذب التاريخ إن قال اعرف اين..

وهكذا كانت اهم ميزة في الخطوة الكيركجاردية, والتي تختصر حياته الحقيقية هو تمرده على الدين التقليدي ورجالاته اول الامر بالفضاعات التي يرتكبونها باسم الدين, ومن ثم على مفاهيمهم التي يستحمرون بها الناس باسم اللاهوت.. فتمرده على الدين كان من اجل الدين ليس الا.. تتضَّح ذلك معه لإغفال اللاهوت اشكالية الانسان وهمومه وحاجاته, او عموم وجوده الداخلي, والتي كان فيها الانسان مغتربا[85], وفي هذا لايختلف اللاهوت الاسلامي القديم عن اللاهوت المسيحي. باستثناء ان اللاهوت المسيحي بدا يجدد نفسه، والاسلامي بقي مع الترهات القديمة حتى مع طرح النخبة المعاصرة مفهوم علم الكلام الحديث, الا انه ذاك القديم عينه من امه وابيه.. هو عرس جديد فحسب[86].

2

في عقيدتي ان الوجودية الكيركجاردية هي ابرز خطوة تجديدية/ انقلابية مع اللاهوت في التاريخ قاطبة, دون ان تكون مجرد خطوة مدرسية على نحو المدارس اللاهوتية التي زخرت بها العصور الحديثة باسم اللاهوت الجديد دون جدوى, بادعاء رخيص جدا.. لذا, باعتبار ان هناك حيرة طالت الباحثين في لقب كيركجارد بعده؛ كفيلسوف انقلابي/ مفكر ذاتي, ام مصلح ديني. وهي حيرة ساذجة إذ مااللتناقض الموجود بين الصفات الثلاثة حتى لابد ان يكون على ضفة واحدة منهن.. علما انه كان كذلك.. موضوعه الاصلاح الديني

84 حيثيات مفهوم التمرد تبقى مختلفة من هنا وهناك, في الياتها وغاياتها..بين تمرد العبث وتمرد الحقيقة, تمرد بريء وتمرد متهم, تمرد لإرادة وتمرد لخوائها, بهروب عن الالتزام وهروب عن القيد.. وقياس شرف المتمرد في تمرده مهما انتهى اليه, هو انه تمرد على الاكاذيب الكبرى وحيدا..

85 (علم الكلام القديم علم مقلوب, وانه علم قذف بالانسان خارج العالم فهو موضوع اغتراب)/ حسن حنفي..

86 المؤسف, انه رغم قرنيين وراء هذا الرجل في عموم اللاهوت الديني وتطور المعرفة في ذاك الجانب, حينما وعى المسلمون الحاجة لعلم جديد في اللاهوت, ورغم الدراسات والندوات العديدة في ذلك ولكن لم ياتي من الكلام الجديد الا اسمه, دون اي جدة, تحمل شهادتها وجرأتها, بخطوة مغايرة, وانما كانت فحسب وجهة اخرى للسلف, فكانت خطوة مدعاة للشفقة, بل للسخرية. قد يحمل علي شريعتي هذا الافق، دون اصلاحيي فترته وجناحيها؛ سيد قطب اوالمودودي.

بمنهج ذاتي وإنقلابي.. هذه الحيرة خارج لقب(ابو الوجودية).كونه لقبا رياديا ليس الا, رغم ذلك ولكنه لم يأخذ لقبه الجدير به, لان ابو الوجودية اراد ان يُنسب الى الآم المسيح عيسى وليس الى غواني الاب سارتر..

يجمع البعض في توصيف كيركجارد بين كونه مفكرا ذاتيا كنيتشه وفيلسوفا دينيا كباسكال, رغم ان تلك الصفتين تختصرها صفة الوجودي. مع ذلك اكثر من باسكال دينيا في عمق ثورته، رغم ان القس هو الثاني وليس الاول. ازمة ذلك الحذر بمنحه صفتين نابع من عدم قدرة البعض على الجمع معرفيا بين الوجودي واللاهوتي, وعدم القدرة على الاقتناع بان الوجودية عنوان لاهوتي في الصميم.. سبب ذلك يعود الى صعوبة الخروج على الاصطلاح اللاهوتي التقليدي, كونه عنوان يتحدد بافق خارج الانسانويات والذاتيات. بينما العمل الاول الذي مارسته الوجودية في فهم اللاهوت من جديد, بجعله خاصا بالانسان قبل كل شيء, في وجوده الداخلي.. لذا سيتلاشى في اللاهوت الوجودي التصنيفُ الكلاسيكي بين ناسوت ولاهوت.

تلك الحيرة في اللقب لاتجد هدأتها, الا في انجازه مايمكن تسميته باللاهوت الوجودي, بمعنى (دمجه اللاهوتي بالانساني), وهذا يكفي ان يستحق معه بجدارة صفة مؤسس اللاهوت الجديد. فاللاهوت حينما يغدوا حياتيا بالمعنى العام , قبل ان نقول وجوديا بمعنى اخص, يكون حينها اخذ وجها جديدا.. والغريب ان اللاهوت المعاصر لم يستنفذ ما اطلقه كيركجارد, بل لم يأخذ به. وبالتالي كانت خطوة ماتت بحسرتها.. بكل الاحوال يبقى لقبه مشاع في جهة الثورة اللاهوتية, و الانقاذ اللاهوتي.. او ابو المسيحية الوجودية.. اذ لطالما كان الرجل يرى انه ذو مهمة عيسوية وليست ديكارتية..

مما يؤكد الاختصار اللاهوتي للوجودية في اصلها, ان خلفيتها لاهوتية دينية أزاء اشكاليات الدين او اشكاليات المعبد المزور وافكاره وكل مايتعلق بالانسان منه. بل ان السمة الاولى للوجوديين الحقيقين هو مجيئهم كمبشرين. وان للافكار الدينية الكبرى التي جاءت بها, خُلع على البعض منهم صفة النبوة (بمعناها التبشري). كما ان الوجودية اخذت في شكلها التاريخي على انها (يقضة روحية) للعصر التي تجلت به, وليس يقضة معرفية, وانها ثورة على الواقع الديني المتردي والوضع الحضاري الزائف, والهجوم على الانساق البشرية والشرائع المزورة, وانظمة الحكم والدين والمال.. تماما كعمل الرموز الدينية الكبرى.. ولكن هذا بالتاكيد يشمل البعض من الوجوديات وروادها دون اخرى, للصدام الداخلي بين الوجوديات, الذي بلغ مداه كما هو معروف في افتراق الايمان والالحاد..

3

لاتؤخذ الاشياء بنهاياتها, سيما الافكار والاديان, بل والدول. اذ لطالما تغدوا النهاية تراجيديا بالنسبة لعمق الفكرة الاولى وصدقها والوهيتها, كما تدل فترات الرسل. وماكان مع

الوجودية انساح على شاكلة ذلك في كثير من الزواية. لذا البداية الكيركجاردية ومالنتمى لها_ وجودية ياسبرز/غابريل/ماكس شلر.._ هي الصورة الجديرة بالوجودية دون كل الوجوديات التي وجدت لاحقا, وهذا لايعني انها الانموذج النهائي للوجودية.. أي لم تكن نهاية التاريخ في الوجودية وصيرورتها, لان ذلك مما لم يقبله حتى كيركجارد نفسه, بل ومقولات المدرسة نفسها في فكرة النسق والانغلاق _ بل ان ايديولوجيات الانبياء لاتعطى كاملة, كما لاتغلق دربا او تقول انها أنهته[87]_ ولكن لانها بالتاكيد كانت الخطوة الاكثر صدقا وجمالا بين الوجوديات, ومن ثم اخذت دربها مع اخرين منحوها اضافات في الحقيقة, كما اساء لها اخرين وافادوها من زوايا اخرى.. وهذا ماسيحصرنا في اجمال تاريخية الفكرة حصرا بالمؤسس/ كيركجارد. علما ان هذا الحصر ليس لاحقية المؤسس بقدر ماهي احقية النموذج الديني الاهم معها.

4

في حياة ملؤها الذات, لا العقل, سار هذا المفجع لروحه وللكنيسة.. اذ ان حياة كل من سمع عنهم التاريخ, اما ان تكون رفقة للعقل او رفقة للذات, والجفاف الوجودي الذي انطوى عليه الصنف الاول, ماكان الا لتلك الرفقة للعقل, حيث يغترب الشعور ومجساته الى عوالم باردة عن المعنى الانساني. وبالتالي يغترب الوجود عينه عنهم. لذا كان رفاق العقل بعيدين عن اي مواقف, او احداث لها اهميتها في مجتمعاتهم.. تماما مثل ابن سينا, ارسطو, تاريخيا, وعموم المثقفين الخارجين عن قيمة الموقف.. وعلى هذا النحو والقصد تشكل اس الموقف في الوجودية, ليكون الوجود في الموقف.

الصنف الثاني يبدأهم الانبياء, والثوار, والعشاق, والمتالمين في البشرية وعليها, والمثقفين الذين كانت حياتهم مرعى افكارهم..

الاهم بين الصنفين ان الحقيقة تظهر في جهة الصنف الثاني رغم ان العقل والمعرفة مع الصنف الاول.. وهذا ماتريد ان تقوله الحقيقة عن نفسها, في انها شأن خارج اطر الفلسفة والمعرفة وتكدساتها.. وان الحكمة تولد في اعماق الذات, وليس في زوايا العقل.. لذلك كان ابو ذر الامي[88] هو الاقرب الى الحقيقة في منع اكناز المال, من فقهاء المسلمين قاطبة مذ كانوا وهو الحق.. لم يكن ابو ذر شيخ المذهب, ولاقطب صوفية, ولامتكلما , ولافيلسوفا.. لم يكن في عقله معارف الاولين والاخرين.. ذاته فقط كانت اصدق الاولين والاخرين[89].. بل

[87] تمنح كرسالة, على المجموع ان يفتح بها التكامل, والاسلام لايشذ عن ذلك, في ان النبوة وان ختمت معه, ولكنه رسالة مفتوحة لاافاق ورسالات, ابو ذر يتمم برسالة, والحسين يؤكد اخرى .

[88] لهادي العلوي كلمة جدٌّ بالغة, تقول؛ ليس الامية رديفا للجهل, بل قد يكون الجهل رديفا للعلم.

[89] ماقلت الغبراء ولااضلت الخضراء ذي لهجة اصدق من ابي ذر.. هذا ماقاله النبي.

بالاحرى, لانه قبل كل شيء كان مع ذاته دون عقله.. اذ حتى الصادقين من الفقهاء اخطأوا في حق ابي ذر ورؤيته, لانهم فقط اصغوا الى عقل ارسطو في معارفهم، دون ضمير الله في قلوبهم(إستفت قلبك وإن افتاك الناس وافتوك..)، وإن افتاك ارسطو وابن سينا.

حياة كيركجارد ملؤها الذات, حتى قبل ان نقول ملؤها الالم, رغم انه رسول المتألمين, ورغم ان امتلاءه ذاك لم يكن لو لا الالم..

ذاك الامتلاء هو الذي جعل ابو الوجودية, يسلم مهمته للتاريخ خير تسليم, وان سلم معها جسده الى القبر .. سلم مهمته للسماء تسليم نبويا, وسلمه القساوسة للارض تسليم الزنادقة.. بماكان يحق لاحدهم ان يقول حينها وهو يُلحده؛ ذهب حيا, وبقينا ميتين.

5

مات كيركجارد وعلى مكتبه نشرة يهاجم بها الكهنوت, كما دأب على طول فزعه الوجودي الاخير الذي افضى به الى مسؤلية وجودية/ انسانية, كان محورها الدين والزيف الذي مازال يحبل في المعابد, لينجب دنسا يُنسب لعرس الانبياء.. مع ذلك الغثيان الذي لاح الوجود, والذي جعله يصرخ (كل شيء مزيف).. اعتقد ان من يقول حينها(المهم هو ان احدد تماما مايريده الله مني, اريد ان اجد حقيقة تكون لي انا, وانا اجد الفكرة التي اكرس لها حياتي ومماتي) لايمكن ان يرى الوجودية غلا غصلاحا دينيا وليس تيها سارتريا[90] ..

كانت اهم ازمة لشيخ الوجودية كيركجارد, هي ازمته مع الكنيسة والدين.. لم يكن ذلك الخروج على الدين التقليدي, واستثماره الوعي الوجودي في التجديد اللاهوتي, كمجدد الا بعد ان راى ان اكثر الويلات تعود الى الزور الذي سلط على الناس منه. اذ ادرك انه اذا (كان هناك من يستحق اللوم اكثر من غيره فهم القساوسة الذين زيفوا المسيحية وبدلوا في عقيدتها حول الموت والشهادة لتصبح اهتماما بهذا العالم وسعيا وراء وظيفة واقامة حياة رغيدة فالالاف من هولاء القساوسة حصلوا على مناصب وكونوا اسرا ونعموا بالحياة مع اطفالهم وزوجاتهم .).. التفت كيركجارد بوجوديته فراى(ان المسيحية لم تعد موجودة وان هذا العالم المسيحي بما فيه من مناصب دينية وقساوسة وملايين من المسيحين, ليس الا سخرية وقحة اذا ماقسناه بمقاييس المسيحية الحقة).. لم يكن يرى ذلك الا استخفافا بالله. وإن(ثقافة العالم المسيحي اسواء عدو للمسيحية.. وان الشعب المسيحي ليس سوى مجرد نسخة رديئة فحسب من الطبعة, او نسخة مليئة بالاخطاء المطبعية) وان التديّن كان زائفا الى اقصاه بما انتهت اليه الموسسة الدينية من تحويله الى(مجموعة من الشكليات والطقوس الميتة) ولم يكن ذلك الا ذنب الموسسة االدينية ورجالاتها بعد ان رأها (وسيلة لاكل العيش),

90 بدأ يرى ان هناك مهمة تنتضره سيكون فيها كالسيد المسيح, ليكون شخصا مستثنى او فردا بالتعبير الاصطلاحي للوجودية, تلك الكلمة التي راقت لكيركجارد دون كل الكلمات في مقولاته الوجودية ليتمناها على شاهدة قبره.. كتب في يومياته؛ لو سئلت عن العبارة التي اتمنى ان تكتب على قبري فلن اطلب الا عبارة واحدة هي: ذلك الفرد.

بحيث انك (لو رغبت في عقيدة جديدة تقول ان القمر مصنوع من الجبن الاخضر لكان ذلك), لذا (لو كانوا شهودا على الحقيقة فينبغي ان تقطع رواتبهم دون تذمر منهم). وهكذا كان لزاما عليه ان يقول (احذروا القساوسة اولئك الذين يسيرون في اردية طويلة, ويضعون زيا رسميا, ويقلبون المسيحية الى مايضاد المسيح).. حتى اصبحت المسيحية (اشد مقتا من السرقة, وانتهاك المحرمات, بل ان تادية الواجبات فيها, لم تعد سوى سخرية من الله).

وصل ذلك الزور الكنسي بشيخ الوجودية الى فتوى غريبة وعضيمة في نفس الحين, فتوى وجودية بكل معنى الكلمة, يرى فيها انه؛(اذا امتنع المرء عن الذهاب الى الكنيسة فانه يقلل من عدد خطاياه)..بل لما وعاه من النعيم التاريخي الذي يعيشه رجال الدين والترف الكبير وممارساتهم الاستبدادية, وتزويرهم لعقيدة المسيح, وكل ماكان معهم في استحمار البشرية, تجهيلهم, تقريدهم.. ووجودهم التاريخي الى جنب السلطان, ومارافق ذلك من تجويع الناس وتشريدهم, فيما يروي التاريخ من مأسي في ذلك.. لوعيه ذلك, وصل بحسرته, الى ان يقول ان (القساوسة هم من اكلة لحوم البشر والحق انهم من ذلك الصنف الكريه).

هكذا وعى من سرق معبده, وكتابه, بل من سرق الناس من المعبد, فينتبه موصيا قبل ان يموت؛ (اذا رأيت قسيسا, فعليك ان تصيح؛ حرامي, حرامي.).

وجد كيركجارد في عمق وجوديته ان الكنيسة تقوم بتزوير الوجود اكثر من غيرها من الطغاة والدجالين, وتحتل مع الكذب اكبر دولة, وتستعمر الناس بذاك الكذب, قسرا,وباسم المقدس؛(فكل شيء يقوم على الكذب.. عبادة الله ليست سوى سخرية من الله. والمشاركة فيها جريمة.. والكنيسة تعرف ذلك.. تعرف ان كل شيء يقوم على الكذب ولاتحرك ساكنا). وهو عين ماكان يئن منه نيتشه في ان(المؤسسة الدينية أكذب أنواع الدول في التاريخ) و أنها(تحالفت مع الكذب) لذا (ما عادت تملك الشهادة الحقيقية عن الله)... اذ كل التجمعات البشرية التي أخذت اطارا ما وصنفت بشكل ما, بعنوان دولة, لم يكن هناك اجادة للكذب كما هو مع المؤسسة الدينية, حتى انتسبت الصفاقة الاخلاقية للمؤسسة الدينية اكثر من غيرها, سيما انها مؤسسة قائمة في اصل بنيتها على القيمة الاخلاقية, والا فدولة الماخور, لم تدعي يوما شرفا, ولايمكن ان تسمى حتى كاذبة, لانها في العراء تعلن حقيقتها, وهو مايعزيها.

اذن لم تكن هناك ازمة شخصية لكيركجارد مع الكنيسة[91], بقدر مانها خلفية ذات كانت ترى الاعماق ولاتستطيع اخفائها.. والا فالجميع راى ذلك قبله وبعده, ولم يكن منهم ماكان منه, وهذا عمل ابناء الانبياء, وبقيتهم.

---

[91] لااقصد انه لم تكن هناك مشكلة بين الكنيسة وكيركجارد, فقضيته مع القس الاكبر مينستر معروفة, ولكن كيركجارد من جرد حرابها, والا قبل ذلك لم يكن بينهم شيء بل العكس صحيح, فمينستر هو من عمد كيركجارد .. أي لاتوجد عقد شخصية, تشكلت لسبب ما, بان منعت منه حبيبا, او قطعت منه مالا, او زندقته, او اتهمت اباه, او ماشابه.

لذا كان لابد لمن طرح الدين بجماله دون دين المعابد ان يرى ان العناية الالهية اختارته لذلك, لذا لم يتحرج في ان يرى نفسه رسولا.. لاغبار عليه في ذلك, اذا ماطرحنا مفهوم النبي بشكل اخر ازاء شخصيات تاريخية جلبت معها الحقيقة بوجودها, او منحت حصة منها, كما هو شأن الرسل, كما لايمكن معي ان اقبل دون ذلك في لقب الرسالة مع علي وابوذر والحسين وغاندي وجبران وجمال الدين..الخ.

في الوضع التقليدي الرسول اهم من النبي, لانه يحمل(نبوة مع رسالة) ولكن الحقيقة مع المفهوم احيانا ان هناك رسولا دون نبوة, ويكون به اهم وجوديا, بل الصوفية قالت بالرسالة والرسول خارج النبوة والوحي, في عنواني النزول والتنزل, الاول للانبياء والثاني للاولياء.. ولكنها زاوية ضيقة للصوفية لاتنفع في غسل مفهوم (الرسالة). بل ان السهروردي كما يشاع تاريخيا انه قتل بسبب رأيه في تكرار النبوة بالامامة.. كذلك يرى الشهيد محمود محمد طه, ان النبوة تختم دون الرسالة, في كلامه عن التشريع.[92]

حقيقة الامر هو ان النبوة مرتبطة بالسماء والرسالة مرتبطة بالارض, باقية ببقاء الانسان, كلمبدع له رسالته.. أي انها امر وجودي لايحتاج الجبرئيل اخر. اذ لم تتحدد خلافة الله في الارض بالانبياء, وانما بالانسان(في معناه الاتم), أو الانسان بقدر مايتمثل الله في صفاته. اذ بقدر مايقترب من تلك الصفات, بقدر مايملك شيئا من تلك الرسالة في داخله/ وحي داخلي..

---

[92] رغم ما للفكرة من عظمة في التشريع لم يجرؤ احد من النخبويين عليها, اذ لطالما كان البعد الاكاديمي مزعجا للحقيقة..ولطالما كانت سياحة الكتب قرفا لسياحة الحياة والذات.

تبيئة الوجودية

قومية الاصيل والدخيل[93]

(الساقية تعرف كل الشفاه).. صوفي مغمور

[93] العنوان يوازي دلاليا؛ كذبة الاصيل والدخيل. بإعطاء علة الكذبة مسبقا..انها منحى قومي.. إذن هو عنوان استنكاري.

لاشك فـي أن (تبيئـة) المفـاهيم والنظريـات التـي تقـع فـي خصـوص (الإنسـان وعلاقتـه بالحيـاة) هـو قـدر صـحيح, كمـنهج لتجـاوز مقولـة (نسـبية الحلـول الاجتماعيـة أو جغرافيـة الحلول) الراسخة في علم الاجتماع. ونسبية العلوم الإنسانية في ارتباطهـا بـالزمـان والمكـان, عكس الحقائق العلمية في ثبوتها بعيدا عن خطوط الطول والعرض. وهو السبب المنطقي عينه الذي جعل التهمة قائمة دائما مع الآخر في أفكاره لسحبها الى اجتماع اخر يختلف فـي بنيتـه الاجتماعيـة والتاريخيـة, وهـو عينـه ايضـا مانجحت فيـه وقالـت بـه قاعـدة العـرف فـي اصول الفقه. بما يجعلها من المقولات التي لايجوز الانقلاب عليها. ويمنح فيه التراث قيمة.

اذن هـي تهمـة واقعيـة تتجـاوز العقـد الذاتيـة المعروفـة لـدى الاتجاهـات الدينيـة والقوميـة سيما في الشرق المستعمر, ومايرد في تهمـة (المأصـول والمنقـول , الأصـيل والـدخيل) ... لـذا كـان مـن الضـروري التحديـد والفـرز الاصـطلاحي لـبعض الاتجاهـات ومناهجهـا المجديةعن الاخر باسم (الاجرائية) في حياديتها ووجودها المنطقي العام.

إلا إن التبيئة للنظرية والمفاهيم تحتـاج منهجا اوليـاً,بين (الاتجـاه المنقـول لـه , والاتجـاه المنقـول عنـه) فـي التـراث الاتهـامي, واليـات تلـك الوجهـة ودروبهـا, لتقـدير مـدى التبيئـة المطلوبة, فقد تكون كبيرة للفارق الكبير فـي العرف والتقاليد والمخيـال والعقيدة والظـروف التاريخيـة فـي المكـان, وقـد تكـون يسيرة.. بحيث تـذوي الحاجـة الـى التبيئـة نفسـها كثيـرا. إذ الاتحاد في الوجهة يُسهِّل من قلق التبيئة وضرورتها, مثلا, بين الوجوديـة الغربيـة بشقيها المؤمنـة والملحـدة, القيميـة والعبثيـة, بمـا سـنأتي نسـتطيع أن تعتبـر (الإنسـان, الوجـود) المحاور الأساسية.. الانسان في وجوده, اولا وأخيرا. وكذا هو مع الإسلام أو الدين عموماً.

ثـم مـع الفـرز لجهـة معينـة فـي الوجوديـة, بـل وحيثيـات مـن تلـك الجهـة فقـط, تقصـى وجوديات كثيرة منافية لبقية الفرز.. يؤول اولا الـى المؤمنـة, ومدرسـة القيم والمعنـى, بعيدا عن باقي الوجوديات, دون نسف جميع مقولات الملحدة الاجرائيـة والاستفادة منهـا[94]. ومـن ثم يؤول الى وجودية دينية خاصة, بعد ذلك تأخذ افتراقها الطبيعي في بعض الجهات لتحمل نكهة تاسيسية, منعا من ان تقع في التقليد المخمور. وجوديـة دينيـة تعبـر حـدود الانتمـاء الـى اللانتمـاء اصـلا بـاحثين عـن حقيقـة اخـرى فـي الوجوديـة انضـج واجمـل تضـم كـل الرمـوز البشـرية قبـل كيركجـارد وبعـده, قبـل الاسـلام وبعـده, ضـد الاسـلام ومعـه, ضـد كيركجـارد ومعـه,لان الحقيقـة امـر وجـودي . لـذا لـم نسـمها وجوديـة إسـلامية. فـالقيم إسـلاميا لاتحصـر نفسـها مـع مسـلم، لانهـا للانسـان بمـا هـو انسـان؛ بـوذي او يـهـودي.. مصـلي معبـد او رجـل ماخـور.

فـي نفس الحـين, لـيس المسـألة هنـا مسـالة اسـلمة الفكـرة الوجوديـة, وجرهـا الـى الاسـلام

---

[94] فاحيانا هناك مقولات اجرائية تفوق بها الملحدةُ المؤمنةَ, اذ ليس الايمان شرطا في المعرفة على نحو الاطلاق.

قسرا, او اعطاءها صبغة من اسلام الفقهاء, لتترهل كما ترهل الاسلام على ايديهم.. ليس المسالة هنا تديين المدرسة_ لانها اصلا مدرسة دينية قبل كل التهم, وترفض التديين لدين مقيد بالبشر _ بقدر ماهو البحث في الاسلام فيما لديه ليمنحه للفكرة.. لا, بل لاابالغ اذا قلت هو البحث عن قراءة اخرى للاسلام من جديد عن طريق الوجهة الوجودية للانسان تاريخيا.. أي البحث اولا؛ عن الاسلام في صمت سلمان الفارسي , لافي كتب الرازي. في منفى ابو ذر لا في قرشية الخليفة. في كوخ علي لا في قصور معاوية, في صليب الحلاج, لا في عقلية ابن سينا... ثم يتعدى الامر ذاك الاطار التاريخي والجغرافي. ليعاد نحت الوجودية, سواء عن طريق الاسلام المجهول, والمهمش, والمقموع برموزه, او عن طريق من يمثله من رموز خارجه وقبله وبعده.. ولابأس حينها ان يبقى كيركجارد الى جنب ابي ذر وغاندي. ليس لان الفكرة الوجودية حصيلة لاتتسور, ولكن لان الاسلام مثل الانسان في الوجود, ولايحده المسجد والانتماء.

أي سيكون البحث هنا (للحل الديني) عن وجودية دينية لها لونها الخاص, تلتقي في دروب و تفترق في اخرى, تماما كما افترقت الوجوديات بينها. وان بقيت تحت همها الاكبر مع الانسانية.

2

بعمق اخر مع مفهوم (التبيئة), هنالك حل افصح, للتخلص من اشكاليته اصلا, يمكن ان يكون بتجاوزه الى مفهوم آخر موازي في القيمة, كما هو مفهوم (التأصيل), بغسل للمفهوم عما لحقه من اغلاق سلبي في العقود الاخيرة من التنوير الاسلامي.. فهو بالتأكيد ليس التأصيل المتداول في الادبيات الاسلامية المعاصرة, والمشهور عادة اكثر من غيره في بعد (الاسلمة) التي مثل عثرة اخرى في طريق المعبد, كونه يفضي الى قيد اخر من قضبان السلف, في منع التواصل مع ثقافة الاخر, وافاقه, بل وافاق الاشياء مطلقا خارج تلك القضبان. بل وطرح جبرية اخرى في عينه تقيد وجوده بالنص.. اذ تنفي الاسلمة، أو التأصيل في مناهج الاسلاميين, الابداع خارج النص الديني, بشكل ما.. بينما التاصيل هنا, سيشير الى الرجوع الى اصل الاشياء في الوجود,في ذاتها, بعيدا عن النص, واشكالية القرأة معه.. الرجوع اليه, سواء كانت (ظواهر, مواقف, احداث) كقيمة وكمعنى نسبة الى اثرها في المعنى الانساني وثنائية(الانسان والحياة), وبالتالي اثرها نسبة الى الوجود الانساني.

الرجوع الى الاصل بهذا المعنى يرفع عنه أي اشكالية تبيئية, بتهمة الاجنبي والدخيل, طالما ان الرجوع كان الى الاصل المشاع للمسلمين وغيرهم. أي الاصل الوجودي للاشياء,..

فالاصل في العلوم المتعلقة بالانسان اصل عام, يبحث في اقصى الجذور قبل ان يكون شرقيا او غربيا.. وهذا مايجلي مدى اخر للنص القراني(لاشرقية ولاغربية) , ويجعلني في

نفس الحين ارى الشعارات لتي وضفت المقطع القراني في المنال السياسي والفكري بين الاشتراكية والراسمالية, وعموم فكرة الوسطية, اجنبية اصلا عن المقطع القراني. الاشارة الى الحيادية كشجرة مطلقة تنبت اينما حلت، حسب مبدأ (اينما تولوا فثمة وجه الله). فالحقيقة ممتدة في ذات الاشياء, لاخارجها, مكانيا, بتوصية نص او غيره. أي لايهم اعتبارات المعابد والمذاهب.

هذه المسالة (استبدال التبيئة بالتاصيل الوجودي الحياتي لا النصي) تترسخ اذا ماكانت اول خطوة في المنهج هو الاستقلال عن النص. لاننا مع النص, سنؤصل عن الانا بكل الاحوال. رغم ان النص لايمثل الانا, وانما تفسيره من يجعله كذلك, والا فالنص مطلق للغربي وللشرقي(والا كيف يصرح بانه للناس كافة).. هنا المشكلة الكبرى, حيث اننا محكومون بالتفسير وليس بالنص؛ أي ان المشكلة في النص ليست ذاتية وانما عرضية من خلال التفسير اللاهوتي التجريدي, اوالانحيازي, المذهبي اوالمدرسي.. لذا لابد من التجاوز الاولي للنص وإعتماد معطيات الحياة والوجود مع القلب مباشرة. الى الاشياء والمفاهيم/ قدر القيم والمعنى الانسانوي معهما, لتكون هي الحاكمة على فهم النص, بدل ان تكون العقد التاريخية والمذهبية هي الحاكمة على النص, كما يفعل المسلمون وكما يحلوا لهم مع القران.

أعتقد أن نظرية الحسن والقبح الاعتزالية بجرها وتعديلها إلى وجهة اخرى, بأخذ الحسن والقبح على أنهما وجدانيان لاعقليان, هو عينه مايؤكد معرفية القلب.. وهو امر بحد ذاته يلغي فكرة العوام والنخبة من اصلها, او أي فكرة ارستقراطية في الوعي, ومن ثم يرفع أي وصاية معرفية, واي عنوان للتقليد, ليفكر الانسان مع الاشياء بنفسه دون ان ينوب عنه الاخرين باسم الفكر والمفكرين..

كما ان (التاصيل) يقوم معنا على مفهوم مغاير للمتداول مع جماعة التنوير راهنا, بالتاصيل من الوجود الانساني. وإعتماده هنا على قاعدة ترى؛(حاكمية نص الوجود على نص الفكر).والتي تتأسس حجيتها على ان قوانين الوجود الانساني في سننه وظواهره, واقداره هي صفات الله, وليست كما يرى سبينوزا في حصرها بقوانين الطبيعة فقط. وهنا تكون فكرة القانون الطبيعي معنا، تشمل كل ظواهر الانسان والكون عموما.

3

دائما, وبرؤية وجودية, تكون جدوى النظرية فيما تقوم عليه من مفهوم مركزي وفيما يقوم به هذا المفهوم في حل اشكالية الإنسان كحياة ومعنى؛ تحقيق الوجود الانساني, قيمة الانسان, قدره الالهي, امكانياته الوجودية- بالتاكيد مفهوم الانسانوي هو مركز الحل الوجودي- وما ساهم فيه ذاك المفهوم المركزي من تفعيل لصيرورة الروح, نضج الجمال, نضج القيم, تولد المعنى... وهذا يشمل الاتجاه الديني والوضعي, اذ الامر الانسانوي غير محصور بجهة معينة, فقد يبدع به اتجاه وضعي احيانا, وقد يضر به اتجاه ديني.

ما يعزينا في ازمة التبيئة مع (الوجودية) كمفهوم قبل رصدها كمدرسة وتيار فلسفي حياتي, هو إنها لم تكن اتجاها مسور ببيئة معينة. لذلك ف هنالك ثمة وجوديات متعددة,

أحيانا تقتصر وجودية ما على فيلسوف واحد, لاختلافه بمنحى يجره بعيدا عن النتاج الاخر لوجودي اخر.. وبعيدا عن ذلك، مايهم هو ان أسس وجوديتهم عامة لاتحمل اي بعد جزئي وجغرافي.. فسؤالهم الاساس هو الوجود والانسان, كذلك ارتباطهم بالاسس الاولى الاخرى, في اصالة الوجود على الماهية مع الانسان, ورفض التجريد, والحصر بفلسفة الحياة, والحرية الوجودية, والنزعة الانسانية, وقيمة الكيف, وغيرها كما سياتي.

ذلك ما سيجعل اعتماد الحل الوجودي يسيرا مع الدين دون الالحاح على تبيئة الحل. إذا لاحاجة للكليات ان يكون لها تبيئة.. طالما ان الانسان هو الانسان اينما حل.. وقيمه الانسانوية عامة وكافة.. فالاله لم ينفخ الا روحا واحدة في الكل..لم يكن الامر مغايرا مابين شعب وشعب. فوق ذلك ان عين التسمية/الوجودية هي تسمية مشاعة. لذا يمكن ان نتخلى عن تبيئتها بعين اسمها, لانها تتكلم عن الوجود وتحقيقه للذات في أي صورة كانت.

مع هذا يبقى دائما (المفهوم) الذي عرفت به مدرسة ما، يبقى (كلغة) ملك للجميع, يستطيع ان يصف به أيا منا طريقه المعرفي, طالما ان اللغة لاتحصر نفسها لجهة دون اخرى/لاتمَلُّك ولاتملَّك.

إما (كمعنى) فهو مسؤولية معاناة شخصية وهوية فرد له خصوصياته الوجودية والإبداعية مع المعنى. كل له فرديته الخاصة في الاضافة للمعنى تاريخيا لايملكها غيره, دون ان يكون هناك اغلاق, ونهاية حقيقة.. أي انها غير محصورة بجهة او مذهب, وانما مع اي مبدع , مجدد, ومضيف بذاته. فانا امنح مفردة الغيب معنى/مفهوما غير مايمنحه شخص اخر ومدرسة اخرى, وهو امر واقع بين الاتجاهات عموما..

شكسبير يمنح مفردة الحب مفهوما غير ما يمنحة غابريل وغير المتنبي وغير جبران.. وهكذا... أي ان المفهوم (الوجودية) ومدرسته ليس محصورا بروداه.. فقد يكون له وجوده الاعمق في التاريخ بكل مشاربه, برجالات كانوا وجوديين اكثر من رواده الرسميين. وهو كذلك فعلا حينما نمر على التراث ودون تكلف, وأؤلئك لاينتمون الى لكيركجارد او سارتر, بقدر ما ينتمون الى المفهوم ذاته. بل ان سارتر لاينتمي الى كيركجارد.

أي وجود المفهوم محمولا على ظهر الصيرورة من مبدع لمبدع يأخذ تنوعاته الشخصية التي تكامل بعضها. لانه بالدرجة الاساس في ابداعه عبارة عن امر شخصي, مثلما كان تماما مع الوجوديات الحقة. فما كان مع كيركجارد يصير وجها آخر للمفهوم مع ياسبرز ثم تصير مع غابريل مارسيل ... ولها غير ذلك مع ماكس شيلر..

عموماً ليس الهم الأكبر هو تبيئة للمفهوم (الوجودية) بقدر ما هو العمل من جديد عليه- امتدادا لإبداعات المعنى مع المفهوم القديم مع رجالاته- في حياة احتارت بالكهنوت ...

أن ما يبرر عدم الحاجة للتبيئة أصلا للوجودية هو اعتقادنا الراسخ, بأنها أصلا كانت اتجاه الكثير من رواد الجمال في التاريخ سواء مع الأنبياء وخطهم الطبيعي _ ليس بالمعنى الكهنوتي, كون النبي نفسه يرفض الكهنوت_ أو من خارجهم على طول التاريخ, وهو اعتقاد تيقن به رواد الوجودية في انتماء الكثير من القدامى له , بدءا من سقراط .

لذا قد يكون وعي الفكرة واسسها غرباً, ولكن تشكيل مادتها لن يكون عنه في مدرستها الحديثة, و إنما عن عموم مبدعي المعنى في التاريخ , والمؤصلي للوجود بنمط حياتهم, والمؤكدي قدر مفهوم (فلسفة الحياة) على حساب الفلسفة التقليدية. فالوجودية جماع الوجود الإبداعي مع الإنسان الحامل للقيم والباحث عن الحقيقة والشاهد لها . بحيث قد نؤصل عن الحلاج ولاوتسه وهيراقلطيس اكثر من كيركجارد, وعن ابوذر وسلمان وبوذا وغاندي اكثر من ياسبرز.. وعن جبران وليوتلستوي ودستيوفسكي اكثر من سارتر.. وعن شريعتي اكثر من هيدكر.. بل يقيني ان الشرق يحمل من الوجودية مالم يعرفها روادها. سيما أن منظومتها نتاج وجودي حياتي وليس معرفيا, محصورا بحفنة مفكرين عرفوا بها في فترة مابين منتصف القرن التاسع عشر الى سبعينات القرن العشرين, و إنما هو طريق قديم للإنسان المجدد للمعنى والمولد له, الانسان (المبدع للوجود). بما يجعل من الكثير منتمياً إلى الوجودية, بل مؤسسا لها, بعيداً عن الديانة , العرق, المذهب , الراية ... وهوا ماينفع المجال الانسانوي في اجتماع الديانات, اذ سيكون الاندكاك في المسار الوجودي بين مسلم ومسيحي أكثر مما هو بين مسلم ومسلم أو بين مسيحي ومسيحي .. وبين نبي وصعلوك أكثر مما بين نبي و إمام فقه ... وهذا ما جرنا إلى القول سابقا بفكرة (الانتماء الوجودي) بديلاً عن الانتماء (الديني, المذهبي , القومي).

فأبو ذر في موقفه مع الفقراء من الخليفة , يشابه موقف توماس توز (الراهب الألماني المعاصر لمارتن لوثر) الى جانب الفلاحين ضد قساوسة وملوك ألمانيا, واستشهاده في هذه القضية.. أي انهما في اتجاه وجودي واحد وان انطلق احدهما من المسجد والاخر من الكنيسة ... لأنهما يحملان نفس (القيمة , المعنى) ويؤكدان (اتجاها وقلبا واحدا), وهوا أجدر وابقى, وابعد جوهرية من القبلة والصلاة والمسجد والكنيسة.. أي الالتقاء إلى القمة بين (عيسى ومحمد).

موقف شريعتي الوجودي من رجال الدين , هو عين موقف كيركجارد من مينستر كبير ألاساقفة في الدانمارك . كلاهما في موقف وجودي ينتمي إلى المنظومة القيمية للأنبياء, وهي منظومة الانسان. فلا يبقى فاصل ديني ولا عرقي ولا بيئي. القيم هي القيم, أينما حلت وعمّرت, لا نسبية معها .

ليس التشابه في موقف محدد فحسب يكفيهم لذلك , و إنما لأن نمط وجودهم في (المعنى) الذي يتحركون به في الحياة يجعلهم أكثر انتماءا له من أي شيء آخر. حيث تبقى الجوانب الأخرى في حياتهم المنظوية في الأسماء اعتبارية, كالدين والعرق وغيره .

وهذا مايرفع الحيرة التي عاناها عبدالرحمن بدوي دون مبرر, في مدار الانتفا ع من

الوجودية شرقا, حينما رأى ؛ بان هناك عقبة كبرى تحول بيننا والصدور مباشرة عن كيركجارد؛ لانه لايمكن ان يُفهم _ كما يرى_ الا في داخل العالم المسيحي الاوربي الذي يجول فيه..وبالتالي سينتهي رأي بدوي هذا بانه لايستطيع القارئ العربي ان ينتفع من اطر كيركجارد الا بجعله يجول في الخصوصية المسيحية.. بحيث لايمكن حسب رأيه ان نتمثل فكر كيركجارد, ليكون جزءا من كياننا الروحي واحداث عملية اخصاب كتلك التي احدثها ياسبرز او غيره من الوجوديين[95]. وهو خطأ كبير من بدوي لايغتفر معرفيا له.

6

إذن لا تعتبر الولادة الغربية للوجودية ماركة معرفية, تنغلق داخلها اي وجودية اخرى مغايرة, وتنسب لها حتى وان كنت في الشرق او في مسجد منه, ليبقى دائما القول؛ انت وجودي اذن إمامُك سارتر, مهما رفضته و تغنيت بابي ذر والحسين.. وهنا تأتي مشكلة الاسماء وخديعتها، في أنها لاتوحد دائما في جهة الحقيقة, اذ, كما لم توحد الحياة بين ابو ذر ومعاوية رغم انهما تحت اسم الاسلام. وبين ستالين وتروتسكي وغرامشي داخل الشيوعية.. كذلك لايمكن التوحيد بين كيركجارد وسارتر داخل الوجودية..

بل انه لايمكن ان تغدوا وجوديا اذا ماتكلمت بنمط شرقية او غربية. اسلامية او مسيحية, لان الوجودية الحقة ترفض الانتماء. مهمتها فقط هي ان تضع الفرد معها صوب المطلق الانساني والالهي؛ مطلق القيم الانسانوية. وهو الامر الذي خلت عنه معضم الديانات في اسوارها العرقية والطبقية. اذ (الخروج عن المطلق الانساني هو خروج على المطلق الالهي), وبالتالي خروج عن التوحيد, مهما رتلت الكتب المقدسة او حرست معابدها.

النزعة الانسانية تخرج عن دلالتها, حينما تقع في مصيبة الانتماء, لانها, بكل الاحوال ستخرج عن زمرة انسانية هنا او هناك.. الانتماء مفهوم انفصالي, يقترب في عمقه من الطبقية والعنصرية, وهو الذي يصنع مفهوم الانا, الذي تتخلى عنه تلك النزعة حتى مع اعدائها, فيما يخبر به الامام علي عن تلك النزعة في كلمته المشهورة؛ (الناس صنفان ام اخ لك في الدين_ الدين في عرف علي هي القيم, وان لم تكن مسجدا_ او نضير لك في الخلق). فهتلر هنا هو نضير لصاحب الزنج، رغم عدم اخوتهما في القيم ..بغير ذلك ستخرج الوجودية عن اهدافها. كما يخرج الاسلام على اهدافه,انبياءه.

7

[95] بتصرف يسير؛ بدوي, الانسانية والوجودية في عالمنا العربي, مصدر سابق, ص100

كما أن الضروف التاريخية وراء المدرسة الوجودية في عموم اتجاهاتها المختلفة, والتي جعلت منها وجوديات تتباين باقدار مختلفة تثبت عدم اهمية المكان فيها.. اذ مع كيركجارد في ازمته الذاتية مع حياته من جهة والكنيسة والفلاسفة من جهة كضروف اججت الانبثاق الوجودي معه,غيره مع رجالات الوجودية بعد الحرب العالمية الثانية كاثر جماعي.. وكذا ماكان مع نيتشه في ذاته وباسكال في كنيسته..

اليقضة الوجودية لاتحصر بخلفية وسبب محدد. فالامتعاض من الفقر, يسبب خرقا وجوديا للمالوف, كما ان الامتعاض من الفلسفة, في سكرها..الامتعاض من الذات لذل ما.. من الحبيب.. من الوطن..من الدين.. من الثورة.. كل ذلك له اثره على التحول وجوديا.

الخطوط العامة للوجودية الدينية ..

افتح عينيك على الجهات الست.. الرومي

تتشعب أسس الوجودية لكثافة ما تولّد وتفرّع عن تلك الاسس، بقدر يجعل الفروع موازية لأسسها.. سيما ان أسسها تأتي متأخرة مع التجربة الوجودية للفيلسوف الوجودي نفسه, طالما ان الوجودية اتجاه اكتشافي للمعنى في الوجود الانساني. لايوجد شيء مسبق, وانما تنبثق مقولاتها واسسها عما تكتشفه الذات في الطريق عن التجربة الفردية والجماعية, او ماتلاحضه في طريق الذوات تاريخيا, وهو ماجعل الكثير من العناوين البسيطة في الحياة تغدوا لافتات مهمة في الفكر الوجودي.. أي أن الوجودية لا تحمل مسبقاتها معها حينما تبدأ مع اشكالية ما.. مسبقات رؤى تقليدية تمثل تشكيلات سلفية للذهن, اذا صح التعبير, كما هو مع الفلاسفة التقليدين. ففي واقع الامر اذ كانت هناك سلفية حقيقية, موجعة اكثر, فهي السلفية الفلسفية، بينما لايُقبل ضبط الوجودية وحصرها في أطر وأسس (مغلقة)، بل هي مجموعة مقولات في فتح المعنى وفلسفة الحياة ولتشكل مجتمعة قوام الوجودية بحيث لا يمكن التنازل عن مقولة منها, كشيء ثانوي. ومن جهة أخرى لا تقول الوجودية بأنها أغلقت منظومتها و أكتفت كنهاية لتاريخها, و إنما ترى انها منظومة جري وصيرورة، وانتظار للمعنى, الذي يمكن أن يقع عليه فرد دون آخر ضمن التجربة الفردية او الجماعية في الحياة, لذا لانسقية معها تماما.. انها مدرسة مفتوحة لان الوجود كذلك.. لذا فلا ترتب منهجي في عرض اسسها _ يتميز نيتشه وكيركجارد بعدم المنهج, ضمن التوصيف الاكاديمي, ولكن الحقيقة هو ان ذلك منهجهما(عدم المنهج), كون الاتجاه الوجودي بصفته الادبية والحياتية يقتضيان ذلك, بل في ذلك كان النجاح الوجودي, لاسباب عدة اهمها ان الوجود الحياتي امر لايمكن ان يحده نضام المقدمات والنتائج بالوجه الاستنباطي الارسطي المعروف, او اقله لما استقرت عليه مقومات المنهج الديكارتي لاحقا, في عنصر التنظيم والوضوح. وكأن الوجودية بحث في الاشياء ومغامرة في الاعماق دون مسبقات.. أي تترك الاعماق تاخذك, لتقول مالديها داخلك, دون ان تقول فيها ماتريد مسبقا. يقول العجوز في مسرحية الكراسي ليوجين يونسكو؛(اننا انما نعثر على افكارنا حينما نتفوه بالكلام, بل ونعثر على ذواتنا ايضا)

بكل الاحوال, غايتنا هنا؛ لا تبغي التركيز على الوجودية كغاية مبحث[96] , بقدر ما نريد

[96] ليس المسالة هنا, هو التفصيل للفلسفة الوجودية, فهناك الكثير من الكتب والترجمات التي تفرغت للمدرسة الوجودية في المكتبة العربية. يمكن ان يُطلع عليها من ابسط تلك الكتب والخلاصات الموسوعية. سيما انها فلسفة ليست مبهمة على نسق الكتابات التقليدية في الفلسفة, لانها اصلا تقوم في

تناول الإشكالية الدينية والانسانية في حلها بتلك الوجودية ومنطقية هذا الحل.. وهو حل انقلابي، ليس لأنه وجودي ووجه مغاير (أجنبي عن الدين وتراث فقهاءه) ولكن لأن الدين مقلوب أصلا, و إن عودته إلى وضعه الطبيعي لا يتم في اعتقادنا إلا بالحل الوجودي أو أقلها بمشاركة ذلك الحل . بالتحول قبل كل شيء من اللاهوت الصوري التجريدي إلى اللاهوت الوجودي, لاهوت الحياة, القائم على تحقق الانسان في القيم المودعة من الله فيه, لافي كتب الفقهاء واحجار المعبد.

1

تمنح الوجودية, قبل أي خطوة في انبثاقها, لمفردة الوجود مفهوما اخر, مغايرا تماما لما كان مع المفردة على طول الطريق الفلسفي تاريخيا[97].. مفهوم انقلابي, بكل معنى الكلمة. حيث نظرت اليه باعتباره الموجود الانساني وحياته, ورفضت اعتباره الوجود العقلي المحض, المجرد -من أي دلالة حياتية او انسانية- أو الوجود العام(الانطولوجيا), كما دأبت الفلسفة التقليدية عليه، غربية وإسلامية. فكانت الوجهة الجديدة, تقوم على ملاحظة الوجود من جهة ما هو وسط نعيش فيه, فعل وانفعال. أي من جهة ما هو حياة(عالم الانسان) فقط. دون باقي العوالم او عموم الاشياء التي كانت تشملها الفلسفة التقليدية .

البحث عنى معنى ذاك العالم/الانسان, او لنقل عن الانسان في العالم, والعالم في الانسان؛ عن الانسان في مشكلاته التي يعاني منها بوجوده, او لكونه موجودا.. لذا المنهج تحليلي شعوري ظواهري مع الانسان في ظواهره, مفاهيمه, مواقفه, امكانياته.

هذا الخسف في المعرفة التقليدية تاريخيا مع المفهوم, كما عانت منه الفلسفة غربا, عانت منه شرقا بصورة اشد, واشد في الفلسفة الاسلامية, لانها في الغرب بدأت هكذا اصلا, بينما مع الشرق بدات من الاسلام, كمنظومة تقيم وجودها على الانسان, فخذلته الى

صلب بنيتها على خلاف ذلك. حتى ان اغلبها بُثَّ ادبيا, سيما في مجال الرواية, وانها فلسفة تعتمد الادب ومجال الكلمة وجمالية التعبير بعيدا عن التجريد, حتى اعتبر البعض انها فلسفة مقاهي وحانات, لتداولها الجزئيات الحياتية للفرد, أي انها فلسفة حياة..

بكل الاحوال لانريد الوجودية هنا لذاتها؛ تعريفا, او عرضا, بقدر ماهو المرور الى الوجودية التي نسعى وراءها, وهو مايحتم مشاهدة لوحاتها في الانسانية, كي يشاهد الانسان نفسه فيها فحسب, لا ان يشاهد كيركجارد ذاته.. ولكنه انموذج صريح لها, ومصرح بها؛ انموذج رسمي.

من جهة اخرى لاتعنينا أي وجودية مفارقة للايمان, في مداراتها, كما انه لايعنينا نقاشها, لان الغاية ليس في نقاش افكار الوجودية في جهاتها, بقدر ماهو البحث عن مدرسة فلسفية فيها صلاة الحقيقة..ووجودنا, ومن ثم انقاذ الحقيقة الدينية وغربلة الاسلام وكذبة الكهنوت فيه.

[97] **لاتملك مفردة الوجود في الفلسفة التقليدية حتى مستوى المفهوم.. وهو ماأخذ محله في الوجودية, بل غدا المفهوم بذاته أسا ومذهبا, وهو قمة مايصله المفهوم من نضج.**

التجريد في فلسفتها, ومن ثم انتقلت عدوى ذلك الى علم الكلام, ومن ثم الى الفقه الاسلامي,رغم ان الاخير موضوعه الانسان في فعله وضواهره الوجودية..

اذن كانت الخطوة الاهم في التجديد الوجودي هي (انقاذ) مفهوم الوجود من الفلسفة الكلاسيكية.. ليكون الانسان اولا واخيرا ممثله بعيدا عن المطلق التجريدي. هذا الانتشال عينه كان كفيلا بان يفتح مدارات تنتجح تلقائيا, دون حاجة للصراع مع التقليدية,لانه اصلا لاتوجد ساحة معركة بينهما طالما ان المشكلة الكبرى في التقليدية هو اغتراب ذلك المفهوم وبالتالي اغتراب الانسان فيها, وهو الامر الاسوء الذي ترفضه الوجودية.

2

الوجودية الحقة هي رسالة انسانية لامعرفية؛ تعليم الناس معنى الوجود الانساني, اوكيف يكونوا انسانيين. بدل ان تكون اضافة من الاضافات المعرفية, كما هو شأن التكديس والتراكم التاريخي لمزابل المكتبات القومية والمذهبية والدينية, والتي سطت على اسم الانسان ومفاهيمه وتاريخه ومعارفه, كما سطت على امواله وارضه وجسده ودمه,باسم الدين والنظام والجماعة والحقيقة والعرف..

عبَّر كيركجارد(1813 –1855م) عن تلك الرلسالة في كلمة نبوية, أتبعُها دينا, وهي دين الانبياء اصلا؛ (ليس المهم ان نعمل على زيادة حض الناس من المعرفة, بل المهم ان نعلم الفرد كيف يكون انسانا), و في ذلك عين إصرار علي شريعتي في كلمته؛ (ابو ذر واحد ولاالف ابن سينا). فرغم ان الاول لم تكن له معارف الاخر, ولكن الكثير من الثائرين بل والمبشرين, وانبياء عصرهم انتسبوا الى ابي ذر, دون الثاني.. بل ان علي شريعتي ذاته, لم يصنع خَلْقَه الوجودي المذهل الا ابو ذر, قبل أي اخر, كما يلاحض تأثره الكبير به, واسترجاعه الدائم له من اول الطريق الى شهادته.. عكس ابن سينا_ وهو ديدن معظم فلاسفة الاسلام في ركودهم_ رغم كل معارفه, ولم يخرج احد باسمه من وجود الى وجود.. خسرت البشرية على كتبه اكثر مما خسر الخليفة_ نافي ابو ذر_ على اقاربه...ابو ذر لم يكلف الامة غير رغيفه, ولكنه منحها موقفا, لطالما اعاد استذكاره رغيفها من الطغاة؛ حكام او تجار او رجال الدين.

3

إبراز قيمة الوجود الفردي، وصفاته الالهية التي تميز بها دون كل الخلق الالهي؛ انه كينونه الهية, وبالتالي إبراز كرامة تلك الذات, وحريتها, وعموم حقها الوجودي المستقل عن السلطان والارستقراطي ورجل الدين وماشابه, من وجوه التملك والعبودية. اذ اهدرت معظم الفلسفات والاديان قيمة الفرد وجوديا, وشرعت العبودية ومفاهيم اخرى سلبته حقه الوجودي, وكينونته الالهية,كانسان, وقيمته الكبرى في السماء خلاف الارض واديانها.

جميع حقوق الانسان تقوم على ذلك, دون كل الرؤى التقليدية, سواء داخل المعبد او خارجه, بل ان المعبد للاسف مثَّل في التاريخ اهم سجن للعبودية والاستعباد والاستغلال

والاستحمار.. التاريخ يفضح ذلك.

4

دراسة الانسان في الوجود, او الوجود في الانسان؛ الامه, همومه, اماله, حاجاته, مايعانيه, مايلازمه.. المفاهيم التي تصله بالاخر, علاقته بالاشياء, وعلاقة الاشياء به., وفي هذا خطوة اخرى من الانفصال الاول عن منحى الوجود العام الى الوجود المعاش للانسان,ليكون الوجود في انفصاله الابعد عن السلفية الفلسفية هو(الوجود الداخلي للانسان).. وهنا يكون الافتراق واضحا عن الاتجاه التجريبي في المعرفة.. فقد أُخذت مفردة الوجود في (الفلسفة التقليدية) كمقولة منطقية كانت أكثر المقولات شكلية وتجريدا, وضاع الانسان في حومة ذلك,بل مطرودا عن ارستقراطيتها.. بينما أخذت الوجودية على عاتقها الثورة على تلك النزعة التجريدية والقمعية لمبحث الانسان في معارفها, وردت الاعتبار الى المحسوس مع الانسان. بل الى عاطفته ورصيدها الوجودي, بالتحول من المجرد الى المعاش بما عبر عنه كيركجارد في قوله: (فيما يجهد الفكر المجرد ليفهم المحسوس فهماً تجريدياً، نجد الفكر الذاتي أو الوجودي، يجهد على العكس ليفهم المجرد فهماً محسوساً).

ترى الوجودية انه لايوجد شيء اسمه وجود كتجريد عام, عقلي محض,صورة غيرة متعينة, وانما توجد موجودات(شجرة, مطر, بحر.. بحر سما.. حب فراق, شوق, هم, غدر, وفاء). والاتصال او الاصطدام بتلك الاشياء معنوية او مادية.. معاناتها, استشعارها, تأثيرها على الماهية الانسانية, هو الذي يفصح عن الوجود الحقيقي, والا فتلك العوالم غافلة في ذاتها عن الوجود.[98]

وهذا ما طرح معهم فلسفة جديدة لم تكن ذات بال مع التقليدية, فلسفة تمثل اكبر انقلاب على الزور التجريدي للفلسفة, ليبدأ طور جديد للفلسفة, يحاول ان يغسل عنها رمال تيهها.. ذلك الطور الذي جاء باسم (فلسفة الحياة) فيما كان مع الفيلسوف الانقلابي الاكبر فريدريك نيتشه(1844-1900م), في اكبر تمرد حقيقي على الفلسفة؛ مفهومها ودربا. بما جعل ماكس شيلر(1874-1928م) الفيلسوف الاخلاقي الديني, يرى على اثر ذلك؛ (ان نيتشه أضفى

---

[98] يميز سارتر بين اشياء العالم الجامدة حجرا, او نباتا, او حيوانا, والتي تخلو من أي توتر في الذات, الجامدة على ذاتها, ويسميها (الوجود في ذاته) وبين الوجود لذاته, وهو الوجود الانساني المنفتح على امكانيات الوجود, وهو الممثل للوجود الحقيقي.. كذلك مع هيدغر في تمييزه بين الانسان والحيوان وعموم العوالم الاخرى في درجة معاناتها للوجود. قد يمكن ان تكون تلك العوالم كائنة قارة, ولكن الانسان هو الذي يمثل وجوده, وجودا متتوترا, وليس جاهزا, بل هو مشروع وجود, يحققه البعض دون الاخر.. وهذا الامر عينه, ماجعلهم يطرحون فكرة الماهية, على انها متاخرة من جهة, بعد ان طرحت بمفهوم اخر عن المالوف. وعلى اساس ذلك كانت ماهية الانسان مؤسسة لوجوده.. أي حينما يحقق ماهيته الحقيقية يكون قد حقق وجوده الحقيقي, والا فالوجود الجنسي ولادة, مع الهواء والماء لايمثل وجودا. هذا الامر تسير عليه كل الوجوديات.

على كلمة حياة نبرة ذهبية , حيث أسس فلسفتها[99]). بالانطلاق من الإنسان الخارجي في مشاكله النوعية وهمومه كإنسان, وتوضيح الأسباب والعوامل المؤثرة في وجوده, وبالتالي سعيها الى جعله يحقق وجود الاصيل,كفرد . لذا استغرقوا كثيرا في عناوين جزئية من الحياة , اعتبرت تافهة من ممثلي الفلسفة التقليدية, من قبيل؛ الهم, المعاناة, الحب .. وعموم المفاهيم التي تلاقي الانسان في حياته.. الامر الذي استدعى انكار صفة الفلسفة على الوجودية من قبل محتكريها ومزوريها .

الاتجاه التاريخي في الفلسفة لايقبل صفة الفيلسوف للانبياء, ولكنهم يضمرون تفوقا سلبيا للفيلسوف على النبي في كلامهم هذا احيانا. بينما الانكار الوجودي لذلك كان من جهة نبذ الفيلسوف التقليدي ومنهجة، وأن الانبياء كانوا حكماء حياة, يرون الحكمة و الفلسفة مدار حياتي, وليس مدارا تجريديا كما هي الفلسفة الاتباعية.. ان تعرف كيف تغوص في قيمة ألزَمَت الانسان حيرة في قدرها, هو ان تملك مجسات للجمال ماوراء المرءي والمألوف.. وبـ(فلسفة الحياة) ونزعتها الجديدة في الفلسفة انقلابا, يغدوا الانبياء, انبياء للفلسفة عينها. وعن هذا ايضا فحسب تتأتى لنا ان الامية مع الانبياء لادخل لها بالحكمة.. عدم وعي ذلك هو الذي افضى بالفلاسفة المسلمين الى إتباع ارسطو وليس على علي ابن ابي طالب, وافلوطين وليس ابي ذر في الحكمة.

5

الوجود ليس جوهرا متحيزا او مكانا مستقلا, و إنما شيء مرتبط بالإنسان, يتأسس به, يتغير , ينضج , ينحط به.. العالم موجود بالإنسان, بل الوجود ليس إلا الإنسان. وفي ذلك كلمة لسارتر, يمكن اعتبارها من اهم الكلمات التي تحمل جل الوجه الفلسفي المفارق للوجودية عن التقليدية، وهي (ان الأنسان هو الوجود الذي يتوقف وجود العالم على ظهوره).. الوجود لايمكن ان يستحق اسمه الا بالانسان, كما لايمكن التعبير عنه الا به,بل هو الانسان ذاته.. او لنقل ان الله اقامه بالانسان, من جهة ان الله خلق انسانا يخلق الوجود, وبالتالي فالوجود وخلقه هو مهمة انسانية وليس الهية. بل لا كلمة ولا حقيقة للوجود قبل الإنسان[100]. هو مؤسس ومانح ماهية الوجود ...ماهية الإنسان تصنع ماهية الوجود؛(كيفما

---

[99] بالتأكيد هذا ماكان مع كيركجارد على حِده, في مجمل منهجه, سيما ان كيركجارد توفى قبل نيتشه, بخمسة واربعين عاما.. فان لم يكن قد نحت اسمها/فلسفة الحياة, فقد نحت صرحها, لذا فهو شريكه الطبيعي,كما ان نيتشه شريكه الطبيعي في الوجودية, وان افترق محرابهما.

[100]الكتب السماوية تروي في قصة الخلق ان الانسان خلق متاخرا عن باقي المخلوقات. ومما تشيه في ذلك هو ان الحقيقة تمَّت بالانسان.

يكون الإنسان يكون الوجود) . هو المرجح لكفة وجود الأشياء حين يمنحها معناها.
وعن ذاك يمكن الانتباه تاريخيا ان الوجود في كل حقبه له لونه الخاص؛ الجمالي والاخلاقي والديني. لذا كل حضارة تتميز بشيء ما وابداع ما وبعمران ما وبظاهرة ما؛ أي كل حقبة لها لون عمرانها وازياءها وشكل زواجها وعشقها وحربها..حسب نوع انسانها.. حيث تلقي النكهة العامة باثرها على طبيعة الذات والفرد هناك, حتى ان حكيم كل فترة له نكهته الخاصة.. واذا تجاوزنا ذلك يمكن ان نرى التعدد الحضاري في شعب واحد تاريخيا من يبرز ذلك.. فالوجود للشعب العربي ايام النبي غيره في زمن معاوية, وغيره في زمن السلاطين, وغيره في زمن السلفية.. الوعي الديني وجوديا في زمن الوحي وابو ذر مثاله في فهم الحكم الشرعي, غيره في زمن الحديث, غيره في زمن الفقهاء, غيره في زمن المذاهب, غيره في زمن السلفية.. وعي العلاقة بالله في زمن الخبز والثورة والحزن وجبريل, غيره زمن الفلاسفة والعقول العشرة... وبصورة اخرى ؛ ان الاسلام حقق ماهية وشخصية للوجود العربي, انتجت لهم وجودا ايام النبي, خالف ماكان الوجود عليه ايام معاوية بقصوره وغوانيه وعنصريته.

المهم يغدوا المعنى الفعلي لكلمة وجود, ما يشير مثلا إلى (الحدث , المغامرة , الموقف) كما هو لدى كارل ياسبرز (1883- 1954) اكثر من غيره, أو هو الفعل الذي يصبح به الإنسان نفسه. المهم ان الوجود يفصح عن نفسه في الفعالية التي يقوم بها الإنسان.

مهاجمة الجدل والاستدلال الفسلفي, ناهيك عن التخلي عنه, في البحث عن الحقيقة مع الاشياء والاعتماد على (اثرها الذاتي[101]) بوصف الأشياء ومعاينتها, لاستبطانها في الذات, معتمدين الحدس الوجداني؛ مجسات القلب(استفت قلبك..)
لهذا النمط الاستدلالي التجريدي الجاف في الفلسفة المركز الأساس, كما هو معروف, ليس في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام فحسب, بل مرضه الاكبر في جسم الامة هو دخوله على الفقه,ليشكل الازمة الكبرى في الرسالة.. وبالتالي, ليقلب الدين ويغرب الإنسان الى قيود لاتسلب عنه وجوده وحسب وانما تقلبه قيدا على الاخرين, كما تُحول الشبيبة البريئة مع السلفية الى قيد على حياة الجماهير.
المذهب العقلي يدعي إمكانية تفسير كل شيء عن طريق العقل, سواء كان ذلك الشي ماديا او انسانيا, بإخضاعه إلى منطق قاس لا يرحم مبتعدا أقصاه عن المؤشرات الشخصية

[101] وهو مايتصل مركزيا بفكرة وصال المعنى.. وبمذهب التاثرية في الفن.

والعوامل الذاتية للانسان.. كما أن التصورات الفلسفية التجريدية للوجود تسلبه واقعيته وتمسخه.

ببرز منهج الظاهريات كحل لاشكالية الصلة بين الانسان والخارج..(الذات والموضوع) مستهدية في اول طريقها باس (كانطي), مع خلاف رجال الظاهريات والوجودية معه .. حيث قسم عمانويل كانط الكون الى؛ عالم الظواهر ، وعالم الشي في ذاته .. وحصر المعرفة بالاول دون الثاني.

.. الضاهريات لا تتم بمحاولة تحليل الاشياء في الخارج كموضوع, وانما باستشعار الذات نفسها لها حين احتكاكها بتلك الاشياء، اندكاك القلب بها . لان الوعي حسب مقولته ألام, لا يكون مستقلا وانما هو دائما وعي بشي ما؛ (الشعور هو دائما شعور بشيء ما).

اشتهر هذا المنهج عن ادموند هوسرل(1859 –1938), من قبل الوجودين قاطبة ليكون منهجهم المميز, بل هو مامنح هوسرل شهرته لارتباط الوجوديين به دون الوجودية, سيما انه استاذ هيدكر الذي منحه تلك الشهرة باعتبار ان هيدكر هو الاقرب الى الفلاسفة التقليدين داخل الوجودية.. ولكن الحقيقة هو أن كير كجارد كان قد استخدم ذلك قبل هوسرل- وفاة الأول قبل ولادة الثاني باربعة اعوام -استخداما اختص به.. فقد كان منهجه فيمنولوجيا يفوق في واقعه أي حالة معرفية حررت الاشياء وما هيتها بالمنظومة الفينولمينولوجيا.. يفوق هوسرل عينه ولكنها لم تكن تفرغه الاساسي, باعتباره عنوان آلي في المعرفة, بينما هوسرل, كانت وقفته هو في تدشين منظومة اخرى في اعانة علوم المنطق . وبالتالي فالتعبير الصحيح بينهما, هو (وجودية الفيمنولولجيا, لافينمولوجية الوجودية).. كما ان وجودية كريكجارد من قامت بإضهار الفيمنولوجيا.. كون كيريكجارد اتخذ حياته الداخلية أساسا لأفكاره بما سمي (فينوميولوجيا الذات). ولكن اليس في هذا عينه تغدوا ظاهرية كيركجارد اكثر تميزا . على اعتبار ان الظاهريات الحقيقة لاتخرج الا عن مفكر وعى افكاره ذاتيا في معترك الحياة, عن طريق التجربة المباشرة ومعاناتها في قلب الوجود.. أي انه تلّمس ذلك واقعيا, وليس نضريا, كما هو مع هوسرل, اذ لم يُرو لنا ان هوسرل كان ذا حياة صاخبة بالتحدي والمعاناة والثورة والتمرد كما هو كيركجارد. وفي ذلك اساس رؤيته؛(ليس المهم ان نفسر الاشياء, بل المهم ان نعيشها).. إذن الحقيقة الابعد هو ان الفيمنولوجيا منطلق وجودي, او بعبارة اخرى ولادة وجودية, وليس كما هو مألوف انها نوع من المصاهرة المتأخرة بين الوجودية ونتاج هوسرل...

الشعور هو علاقة بموضوع اذن.. معرفة الاشياء هي معطيات واقعية تنبثق عن اصطدام الشعور الذاتي بالاشياء الخارجية (الاصطدام هنا ما يكون عليه وضع الذات في التجربة المباشرة ..) ولكن ذلك يؤول الى غاية تصل الى ما هو ابعد عن الظاهرة (ماهيتها), المخالفة لمفردة الماهية تقليديا . فالماهية لدى هوسرل نفسه ليست نكتة خفية في باطن الشيء, وانما هي مايتبدى به(الشيء نفسه) للشعور في خبرة شعورية مباشرة. بحيث لاتغدوا هي الازائية الكلاسيكية المتداولة بين الباطن والظاهر, او بين الجوهر والعرض,

وانما ماتتركه الوقائع الفردية من معنى, وهي فردية, لان لها مايميزها عن غيرها.
منهج الوجودية هو المنهج الظاهرياتي, ولكنها ليست هوسرلية بالمعنى التام، اذ تختلف في كثير من الجوانب والحيثيات, مع كل رائد منها. بل ان الكثير يرى ان هوسرل نفسه لم يكتب كلمة اخيرة فيها, تحددها تماما. علما انها كاتجاه، لها زواياها وجذورها في التاريخ دون ان تاخذ حدها التاصيلي والتقريري, بحيث كانت ذات مسار طويل في تعثرها الاصطلاحي دلاليا, مع مفكرين تشضوا فيها, ولكن الاصطلاح انتهى في الفلسفة المعاصرة هوسرليا.

الإنسان لدى الوجودية؛ ذات, هيهات أن تكشف قوانينها تماما[102] . لذا كانت مقولة ماكس شيلر (الروحي والأخلاقي) الذي يمكن اعتباره من أهم رموز الوجودية,رغم عدم تصنيفه رسميا؛ (إن ما يميز العصر الذي نعيش فيه هو أن الإنسان قد أصبح إشكالا مستمراً بالنسبة إلى نفسه) الكلمة المشابهة تماما لمقولة التوحيدي, أبو حيان؛(إن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان), الذي يملك حصة تاريخية ذات جدارة في كشف الوجوديات الشرقية. علما ان مقولة التوحيدي تؤكد للوجودية وللحقيقة -لايعني العطف هنا التماثل بين الوجودية والحقيقة -اكثر من مقولة شيلر نفسه, لان الثاني حددها بزمن معين, بينما التوحيدي اعتبرها حقيقة دائمة. كما ان التوحيدي ضمنيا, وكأنه يشير الى ان الحل الحياتي يبداء من اسس اشكالية الانسان, لاالدين,او القيم, اواالفلسفة.. وهذا ما جعل كيركجارد يرى الحقيقة والاقتراب منها يتم بالتعمق في معرفة الذات.
هذا الاقرار بعدم القدرة على ضبط اشكالية الانسان معرفيا, وبالتالي رفض التعميم والتقنين الاطلاقي في قوانين الانسان او حلوله الحياتية_ والذي هو من اهم قناعات الوجودية_ يعتبر من اهم ماتورطت فيه المنظومة الفقهية للفقهاء,سيما في مايعرف بالاطلاق الاحوالي والازماني في الفقه الاسلامي. بحيث كان الانسان معهم وكأنه جزء

[102] رأى كيركجارد (انه لاتستطيع أي فكرة مجردة ان تعبر عن شخصيتي). اذ الانسان ليس موضوع علم ذا مقدمات كلية, وانما هو موضوع تجربة عينية وحياة. بل ان التحليل الوجودي يرفض ان يقودنا الى فرض حقيقة كلية شاملة عن الانسان وحياته, كما هي الاديان والمدارس النسقية التي تدعي الحقيقة والنجاة..لان الانسان في وعي الوجودية ابعد مايكون عن الاحاطة... حتى راوا ان التعبير عن الوجود الحقيقي معرفيا لايمثله الا (الصمت), حتى بالنسبة الى انفسنا.... اذن تبقى الذات لغزا, وهو ما يتوأم في وعي مسألة الروح قرآنياً وواقعيا باعتبارها اللغز الغيبي في جسد الإنسان.. المعرفة الموضوعية للذات محال. انما تتم محاولات معرفتها بالتوصيف لما تكون عليه, دون الوصول لنظرة شاملة لا شمول و لا إحاطة للذات..

طبيعي(جامد) من الكون له قوانينه المحددة والمعروفة سلفا[103], دون وعي الاحوال والظروف والمؤثرات, بحيث يكفي حدوث الفعل صوريا ليكون الحكم جاهزا, دون البحث ماوراء الفعل وعلاقة الذات به؛ باي صيغة ارتكبته, وظروفها, ونيتها.. ولكن الفقهاء اعتادوا التعميم.. اذ كل من فقدت بكارتها لاعن عقد هي زانية في فقههم, حدها وعقابها واحد, دون دراسة ماوراء ذلك.. هل مارسته عن نزوة, ام عن هوس بالجنس, ام عن الجاءات الحب في اشواطه اللاارادية, وهل يمنح الحب شرعية امام الله.. وغيرها من الاسئلة التي تطرح نفسها مع الفعل وعلاقته بالذات والمحيط .. المهم هل هناك معذريات للفعل يرفع الاطلاق, في المفهوم(الزنا)... وعلى شاكلة ذلك يجري الفقه في اطلاقاته العمياء..

وهذا هو أهم فارق بين الوجودية والتجريبية لرفع الخلط بينهما في المنهج, بما تثيره التجربة المعاشة كاهم لازمة للوجودية, والتي يفرضها منهج الظاهريات. اذ أن التجريبيين وإن كانوا اتجاه مناوئ للاتجاه العقلي التجريدي, إلا أنهم يعتبرون الإنسان ظاهرة طبيعية يمكن دراسته كجسم جامد يمكن الانتهاء من قوانينه والوقوف عليها لتأخذ تعميمها. وليس وجود متوتر وشعو وروح.. ورغم ان الكهنوتين يقولون بذلك ولكن فقههم في واقعه يرقى عليه عين الفكر التجريبي لان هذا الاخير يراعي واقع الحاجات البيلوجية..

8

(الحقيقة) وجودية في اكتشافها, وليس امرا معرفيا او انجازا علميا..اي تقوم على الاندكاك حياتيا مع الاشياء, ونمط (العلاقة) معها, وليس على بحث (الموضوع) مستقلاً, منعزلا, عن أي ارتباط مع الذات.. وبالتالي فهي تقوم على ذاتية العلاقة بين الانسان ومايحيط به,ضمن شروط وجودية خاصة, تختصرها مقولة الانفعال.

أي ان المعرفة لا تأتي إلا عن طريق ممارسة الحياة/ الواقع بكل مجراته النفسية.. فالموضوعات او لنقل؛ ان الاشياء هي التي تجعلنا نندمج بالعالم وتمنحنا معرفة الوان من الوجود يتعذر علينا معرفتها عن طريق المعارف النضرية المحضة, وهو عين ما يسميه غابريل مارسيل بـ(عضة الواقع)

عضة الواقع تلك, هي التي جعلت ابو ذر يقرأ اية الاكناز بصورة مخالفة لعموم فقهاء الاسلام, وهي التي جعلت ابو سفيان الثوري الزاهد الكبير, يثني على سلوك الفتيان العيارين في لصوصيتهم, طالما انهم متخصصين بسرقة الاغنياء, واعيان الدولة. بل ان ابو

---

[103] بدأت أهم اثارة لمشكلة التجريد في التراث مع ابن خلدون في نقوداته حينما رأى؛ ان قياس الفقهاء للامور كان بما اعتادوه من القياس الفقهي المجرد في الذهن, رغم ان مايجردونه لايطابق الواقع. فاعتبر ان ذلك كان سبب وقوعهم في كثرة الغلط. انضر؛ مقدمة ابن خلدون, ص336 .

ذر كان على يقين مابعده يقين في رؤيته, ليصل في يقينته حد الموت من اجلها, بينما لم تكن معهم الا على نحوى الفتوى..

كان كيركجارد يقول أنه: (كلما زاد تفكيري قل وجودي , وكلما زاد وجودي قل تفكيري/ أي الحاجة إلى التفكير). إذ مع الاندكاك مع الظواهر والمواقف - ثورة, حب, خيانة, خطيئة - في عمق الامها ووجودها تغدوا فتوى القلب قيمة معرفية كبرى في تحديد قيمة تلك الظواهر بين الحسن والقبح, دون الحاجة الى قواعد أومنظومة علمية... والى هذا يعود رأيهم في ان العلاقة مع الوجود فعل وعاطفة قبل ان يكون فكرا وعلما.. لذا قامت المعرفة معهم على الحدس, باشكال وتطورات عدة تبداء من هنري برجسون صاحب الحدس الفائق للعقل, الى الحدس الذهني للماهيات مع ادموند هوسرل فالحدس الانفعالي او العيان الوجداني لدى ماكس شلر الذي استقل به تعديلا عن سابقيه, وهو الاقرب للوجه الوجودي الحقيقي. كون القيم ذات علاقة مباشرة مع الوجدان. وهذا مافتح مع شلر في الضاهريات مبداء فيمنولوجيا القيم, التي عرف بها, وغفل عنها هوسرل. بل يشي هذا الى وعي شلر؛ ان اشكالية الانسان في عمقها اشكالية قيم قبل أي شيء.. لذا تتخلف النظرية الوجودية مع هولاء الوجوديين، حين استخدام آليه الحدس دون أصالة المعرفة الداخلية إزاءها.. لانها آليه قريبة من الظن العقلي، بينما الوجدان والقلب صراخ إلهي واضح جدا بين القبيح والجميل..

وهو عينه ما سيؤكد قدرا كبيرا في أسس الوجودية لمفهوم (الانفعال), والتحول الى (العاطفة) بقيمة مفارقة للقديم في علاقتها بالحقيقة ووعيها.. وهو عينه ماجعل ماكس شلر يمتعض متمردا على رأي عمانوئيل كانط في رأيه؛ (ان العاطفة لاتحمل أي قيمة في اكتشاف الحقيقة.).. تأكد هذا الاس للعاطفة لاحقاً مع مدارس أخرى سواء جماعية في التلقي- سيما فلسفة الجمال بالذات - أو مناهجية في المعرفة ...

علم اصول الفقه التقليدي يحمل بابا في (المعرفة الوجدانية), استعاره عن علم الكلام. وأمثلتها الابرز قاعدتي؛(قبح العقاب بلا بيان, و عدم التكليف بما لا يطاق). لانهما قاعدتي وجدان وليس عقل..علما ان الميزة الكبرى لقواعد الوجدان انها تملك درجة البديهية.. كما هما هاتين القاعدتين مثلا.. ولكن يلاحظ تاريخيا مع هذا العلم كيف أُقمع ذاك الباب, رغم مالدى هذا الباب من رصيد تاسيسي في كثير من المقولات التي تمثل بدورها اسسا معرفية في اصول الفقه او الفقه مباشرة,

لذا يعيد المنهج الوجودي لتلك المعرفة قيمتها ويرفع عنها القمع الممارس عليها من علم اصول الفقه.. كما يمكن_ بعودة المعرفة الوجدانية وقيمتها التشريعية_ التوفر على قراءة جديدة لمفهوم؛ الفطرة, والضمير, والقلب.. كذلك التيقن اكثر من ان الحسن والقبح وجدانيين لاعقليين.

أيضا هذا سيجعل لأسس الوجودية المتوخاة ملاذات صوفية اكثر. لرؤية الوجودية في اطار ماسبق؛ ان الحقيقة تأتي أشد بالعشق, او بالأحرى يقوم استلامها على (الولع , والشوق, العاطفة , وقوة الشهوة).. أندكاك الشيء في الذات أو الذات بالشيء.. وهذ هو

التحول الاساس الذي كان مع كيركجارد في اقامته الذاتية مقام الموضوعية ضد الطريقة العقلية, باعتماد طريق العاطفة وقوة الشهوة في الوصول الى حقيقة الاشياء.. وهو بعد صوفي بلا شك في امتلاك الحقيقة.

و أيضاً ستمنح مقولة (الانفعال) قيمة اخرى لمفهوم (المعاناة) , كبعد مهم في اكتشاف المعنى فالحقيقة. لان الحقيقة شكل من عناق المعنى, واكتشاف داخلي له. ليكون (الشعور) بالأشياء هو الممهد للوجود الأصيل. حيث ان تحقق الشعور يفصح عن لمس وتذوق العناوين الجمالية التي تشكل المحيط الوجودي للانسان. فتذوقك لمعنى الحب يقربك من الوجود اكثر وبعذوبة, ولو كنت في اتون العذاب[104].. تذوقك لمعنى الثورة في ثورة حقيقية تجعلك ابعد في عمق الوجود, حتى ولو كنت على حافة المشنقة.. وبالتالي مع ذاك الشعور مباشرة بالمفاهيم واشياءها يكون إبعاد الأقنعة عن الحقيقة باعتبارها أقنعة قائمة على المفاهيم في (التلبس) و(الالتباس). . فالوجود, وجود مفاهيمي, لايتذوقه الانسان او يقترب منه او يشعر به الا من خلال المفاهيم.

لذا الادراك, هو ادراك (انفعالي)، يتناسب طرديا معه. بحيث يكون التحول الشعوري والغليان ازاء الاشياء هو الية ادراك المفاهيم الحياتية الكبرى؛ الحق الخير الجمال الحب.. وعن هذا ايضا يستثمر الحل الوجودي الية لـ(فتح النص), اعتمادا على الغليان الداخلي للذات مع الفكرة. اذ فارق كبير في قراءة النص بين اسلامي تجريدي ومتحجر القلب, منغلق عن الحياة بلحية ومسجد. وبين اسلامي واقعي ادركت قلبه الام الحياة, وينصهر بالكلمات اكثر مما ينصهر بالنار..مثلا, من لم يعشق لايستطيع ان يقراء سورة يوسف او ينفتح على نصها, ليمنح معذريات في كثير من اشواطها. كما أن غليان القيم في الذات وأثرها الكبير على الشخصية هو من يفتح قرأة آخرى للنص.. بخلاصة؛ غليان القراءة, تحددها ثنائية (ذات, نص).

الانصراف عن الفكر إلى الوجود, في كشف المعنى/ الحقيقة, خلاف النظم التقليدية القائمة على تهميش وتأخير أصالة الحياة لحساب المسبقات الفلسفية والدينية ...

وهكذا سيكون مع الوجودية إخضاع الفكر والنص للوجود (للحياة)، بأخذ كلمة نيتشه؛ (أنماط الوجود ملهمة لأشكال التفكير) كقاعدة. وهو ما سيفتح ويبدأ معنا في الإشكالية ألاخطر في الوجود الديني, والممثلة بالنص. وازمة عدم الخروج عليه أو التأسيس من خارجه أو الاجتهاد قباله.. لذا ستطرح في وجودية (إخضاع الفكر للوجود) إشكالية (نص, وجود) والانصراف من الأول إلى الثاني (اخضاع النص للوجود) ... ومنح الأولوية

---

[104] على هذا النسق تُجمع العذوبة والعذاب في اضداد ابن عربي.

لـ(وحي الوجود) قبل (وحي النص) .. وتجاوز اشكالية النص وازمة الخروج عليه.. الى الخروج به, او اليه, او لاجله.. بفكرة ان الوجود هو كتاب الله الاكبر, وان كلمات الله لاتنفد, وليست محصورة بالقران؛{قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً}

وهي أهم ما سنعاني منه في بحوثنا- في الاعتماد تأسيساً للدين والإنسان على قيم الوجود- حينما جيء بفكرة الخروج على النص والتي تأسست اصلا على نسب النص للمقدس دون التمييز بين مسؤلية الكتاب ومسؤلية الانسان. إذ تحولت القداسة من ذات النص ككتاب الهي, إلى أولويته الاستدلالية وأخذها قداسة في ذاتها, حتى وان قال الكتاب ذاته؛ الحقيقة في الخارج..وفي هذا يكون التقييد بمقولة الخروج على النص هو خروج على الله نفسه..أي هنا مورست عملية ترحيل المفهوم, ليس الا, نقل المقدس الى كلام الفقيه.

لما لا ييعتبر قيد(عدم الخروج من النص) هو حذف للوجود الخارجي وكتبه, نفيا لقيمة الوجود الذي يوازي الكتاب, لانه الابداع الاكبر لله.. وان كل الكتب التي انتجتها الانسانية كانت عن ذلك الوجود, ويد الله فيها.. اضافة الى ان القران جاء بلغة بشرية وعن حياة بشرية[105], مثلتها قصصه.. أي ان القرأن؛ حديث الانسان,سيرته في التاريخ, قبل أي شيء اخر, وليس نصا خاصا يتكلم عن الذات وحدها. بل في القران, الانسان موجود اكثر من الله, واذا وجد فانما هو في خصوص علاقة الانسان به.. اذن القران كتاب في الانسان وليس في الله. الله لايتحدث عن نفسه, الوجود اولى بالحديث عنه.

ليس المسألة اعتباطية في تهمة النص ومحاولة البديل, و إنما للإشكالية التي عرف بها النص و جرِّه لجميع الانقسامات المذهبية والمدرسية, من خلال استغلال اللغة من العقد التاريخية,بكل اشكالها.. ولا عزاء في ذلك إلا نص الإمام علي في معركة صفين: (لاتجادلوهم بالقران, فإنه حمال وجوه).. او قوله: (انما هو خط مسطور بين دفتين لاينطق,انما يتكلم به الرجال).. ولكن لا نغفل عن حل إشكالي آخر.. حل تعويضي عن النص في الجو الديني بما نلح عليه في مفهمو الرمز (رجالات الإسلام ... الحقيقيين) الذين جسدوا المثل لحماً ودماً, وهو ايضا مايناسب وشي الدلالة للنص الثاني للامام علي.

الوجودية, اتجاه صوفي ولكن ليس بالمعنى التقليدي, وانما أقرب ما يتبين توجيهه على أنها اتجاه (مُثُلي), يتخلى عن الاشياء المادية لاجل القيم المعنوية, يريد عالما تحكمه المثل.. بعبارة اخرى يمكن ان نقول انه رومانسي بالمعنى العام للكلمة, يسير في اسس كبرى لكيانه

[105] منح نصر حامد ابو زيد الموضوع وسعه في معظم كتبه, وكل ماخرج منه كان يجر الى القرب من نسف القاعدة التي تمنع الاجتهاد خارج النص.

ممثلة بـ؛ الوجدان, الذات, القيم, المثالية واللامعقول, الخلق والابداع. لذا الخيال معهم ياخذ أوْجَه في القيمة. إضافة إلى عناصر أخرى تنتمي الى لوازم المدرسة الرومانسية في الشخصية, أبرزها الاختلاف مع المجتمع ونظمه. وهذا ما جعلنا ننحت تسمية؛ الصوفية الرومانسية أو الصوفية الوجودية في الاتجاهات الانسانوية التاريخية[106].. بكل الاحوال هناك تداخل بين الوجودية والصوفية والرومانسية والانسانوية, تجمعها الاولى بمنظومتها.

الصوفية الوجودية مفارقة في جهة محورية , مع الصوفية التقليدية , باهتمامها في تذوق الوجود والدخول إلى الغيب عن طريق الوجود, واستشعاره وتلمسه.. عكس الصوفية في طرقها المباشرة, مع الغيب في رياضاتها , دون المرور بالوجود والحياة ..

اتجاه الصوفية الذي تجره أسس الوجودية معنا, يجعل من ابو ذر وسلمان نماذجه الامثل, وليس الكيلاني او السهروردي,رغم ان ابو ذر وصاحبه لم يعرفا بتعبد عرفت به الصوفية التقليدية كما هو مع الآخرَين, لان مفهوم العبادة عينه, له وجهه المفارق مفهوميا. حيث يغدوا عناق المثل وملازمة قبلتها, ابرز وجوه التعبد في الصوفية الوجودية, وهذا ماكان مع ابي ذر وسلمان.

في اتجاهها المثالي لا تشير الوجودية بالتاكيد إلى أصالة الفكر على الواقع , للفهم المتعدد للمثالية حسب موضوعه, إذ هيجل أيضاً مثالي, حسب المعنى الأخير مع أنه عدو الوجودية الاكبر, بل كانت الثورة ضده هي العنوان التاريخي الاول للوجودية, سيما مع كيركجارد, وإنما المثالية هنا, هي اتجاه يشير الى إعطاء الأصالة للمثل في الحياة.. ولانه اتجاه يعاني من اغتراب طبيعي عن المألوف البشري في العالم والحياة, لذا توسم الوجودية كثيرا على انها نزعة خيالية ولامنطقية. وفي طول ذلك اخذ مفهوم اللامعقول مكانه, وان كانت محدداته تختلف بين المؤمنة والملحدة, بكل الاحوال هو مفهوم لا يضاهيه -كما احب -إلا قوسي (المثالية) التي لايمكن ان يلوحها العقل... انها نزعة تبحث عن دفء وجودي للذات, أي منحى يلاحق البعد العاطفي للانسان فيما يلاقية في الوجود, ويمنحه الاولوية على الابعاد الموضوعية الجافة الاخرى..

لا يكتفي الوجودي , بنبذ الفكر أو النص , و إعطاء الأصالة للموجود

[106] وجدت مصادفة ان الراحل هادي العلوي يشير باعجاب في كتابه مدارات صوفية الى اصطلاح التصوف الاهتيامي لصاحب قاموس النبراس(هاني لبادة) كمرادف للرومانسية, بينما حينما اطلقنا هذا المصطلح في كتابنا عن شريعتي سخر البعض.انظر مداراته, مصدر سالف, ص53 . عموما ان الجسد الصوفي يحتم روحا رومناسية؛ احلامها خارج الواقع, ولكنها تدافع عنها اكثر كي تكون عين الواقع كحياة , فمارسوا احلامهم , التي اخذت ساعة انها زندقة, وساعة انها جنون.

الواقعي(الانسان والاشياء التي تعرج به وتسقط به, حقيقية اواعتبارية، معنوية او مادية), كمستوى يحسب تنويراً بكل الأحوال ... و إنما يخرج عن الواقع (الذي يهدده على أن يغدوا برجماتيا) إلى عالم اخر تحكمه المثل.. بما يعتبر امرا خارج الواقع, فيوازى بـ(اللامنطقي) او (اللاواقعي) عموما. لذا الوجودي تاريخيا – قبل كيركجارد - يصغي كثيرا إلى (الأسطورة والخيال).. لذا نرى كلمة واقع أخذت شكلا دلاليا اخر في اسس كيركجارد, كما حصل اصلا مع مفردة وجود. لذا يقول ياسبرز: (أن كلمة وجود هي أحد مرادفات كلمة واقع، بيد إنها قد اتخذت وجهاً جديداً، بفضل التوكيد الذي أكده عليها كيركجارد فأصبحت تدل على ما أنا إياه بصورة أساسية ذاتي). او قوله الاقرب (إن الواقع قد دخل في تاريخ طويل أبتدأ من بداية غامضة في نتاج كيركجارد).

12

ثورة الوجودية الاسلامية ثورة أخلاقية, وليس معرفية.. ثورة في القيم انقلابا على السائد الديني والفلسفي فيها، يقضة روحية للمرحلة، خروج تاريخي على التاريخ, على الواقع؛ حروبه, معارفه, مفاهيمه, قيمه, كلماته, اديانه المزورة.. أي انها تسير في محاكمتها للنتاج التاريخي للمجتمعات على اسس انسانوية تنطلق عنها في تسفيه ماهو موجود ومحترم ومقدس معرفيا ودينيا.. معظم الوجودية هكذا كانت، لذا نرى البيركامو مثلا يشير لذلك بانه لايستطيع ان يقترب من الاشكاليات بعقلية الفيلسوف, وانما بعقلية الاخلاقي فقط.

تخلو اوراق الفقهاء من الحاكمية الاخلاقية في التشريع لحساب ارسطو في منطقه وشريعته واقيسته العقلية الجافة عن أي منحى للذات في توترها الاخلاقي.. وفي هذا يخرج الفقه عن اهم مقصد للدين في فلسفته الانسانوية/الاخلاقية, و التي على رأسها الحصر المقصدي للدين والنبوة في الحديث الشريف؛ (انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق). لذا تزدحم فتاوى الفقهاء باحكام يزدحم بها النكوص الاخلاقي, وكل ذلك باسم الشريعة المحمدية.

13

الحرية كأهم عنصر في الوجودية, بل هي الوجود عينه لدى بعضهم/سارتر, لاتشير مع المؤمنة الى المطلق, بمعنى؛(افعل ماتشاء)_ كما هو في مجرى العبثية والفوضوية والتي

اخذت وجودها عن اس لاهوتي بالاصل, في جهة التخلي عن الالزام الوجودي امام خالق انكر وجوده, او انه لايحمل حقا في الطاعة, كما ترى الملحدة _ وانما الحرية مع الوجودية المؤمنة توجه بقيد الحب, ونية الجميل. لذا شعارها في ذلك كانت كلمة لاهوتية اخلاقية لأوغسطين؛ (أحبوا ثم أفعلوا ما شئتم)... وهو قيد يفوق في واقعه الحلول المنطقية لحدود الديمقراطية المزورة,بل ان الاس الذي يمثل حل الاشكالية يقوم على(النية) وليس على (الحب) في ذاته.. ذلك الاس/ النية, أُهدر في التشريع الاسلامي, رغم انه من اهم حمولات السنة النبوية واشاراتها.

14

أَخذْ الريادة في الاهتمام بمفهوم (الحقيقة) كأولوية مباحثية, وبطريقة مفارقة للقديم تماما. بل اخذها كامر حياتي يحيط بالانسان في وجوده, بدل المنحى التجريدي القديم معها. حيث لم يكن ذاك المفهوم ذا بال في الاتجاه الفلسفي التقليدي, فأن مر في مباحثهم, فهو ذو طابع لغوي لا غير, يوازي الصحيح او الحق او المنطق احيانا, بملء صوريته.

من جهة اخرى, لايوجد فصل بين الحقيقة والحياة , كما فعلت العلوم التقليدية بجعل الحقيقة شيء قبلي ناجز, توضع في قوالب محددة, يحددها الذهن الانتزاعي سلفا.. ومن ثم تتحكم مقولاته باحكام الدين وقوانين الحياة , على عكس الوجودية الدينية بجعلها الحياة متحكمة بالحقيقة, بحيث أينما تأخذ الحياة تحققها تكون الحقيقة.. أي إن الحقيقة هو تحقق الحياة لا غير .

وهذا ما سيأتي معنا في الأولوية لانتاج الحقيقة قبال الشريعة. بل هو اهم اس ننطلق عنه في عيار الاحكام الشرعي, وهو عينه المسار الصوفي في كثير من العناوين معها. علما ان(الحقيقة الدينية هي عينها الحقيقة الحياتية) لذا نطرح ان اللاهوت وجودي اصلا.. كما ان مقولة الحقيقة قبال الشريعة لاتمثل ازاءا للشريعة بقدر ماإزاءا للفقه ومنهجه. وهكذا سيقع اكتشاف الحقيقة بين خيارين؛ اما ان يصدر عن جدلية (فقيه, حياة,نص) أو جدلية (نص, فقيه).

فلا انفصام بين الحياة والحكم الشرعي. الحكم الشرعي قائم على الحياة وتحققها, قبل تحقيق وتنقيح النص. بل ان تحقيق النص يتم بتحقيق الحياة. كما ان الأمر يتجاوز مفهوم الحكم الشرعي الى اصطلاح الحكم القيمي. بالاحرى من حكم الفعل الى حكمته.. أي باتجاه القيم التي تمثل شرعة الوجود ..ولا فرق ين (شرعة الوجود وشرعة الوحي) في وحدة الوجود. فمن اعطى الوجود اعطى الشريعة.. ولابد من سنخية بينهما.. وكل تنافر سيدل على تزوير الشريعة وتهمتها في نتاج الفقيه.

المسألة تنتهي, مع مفهوم الوجودية؛ هو أن (نص الوجود) أهم من (نص الدين), و

إلوهية (الضمير) ابقى يقينا من إلوهية (المعبد) وكتبه .
نص الوجود هو النص الأكبر لله, وهو ما يؤكد عدم نفاذ الكلمات الالهية. وهو النص الذي تتساوى امامه العجوز والفيلسوف الإلهي, بل لطالما تفوقه, بما يؤكد العدل الإلهي في إمكانيات وجوده. اذ من العدل الالهي هو ان لا طبقية لله مع عباده , بين الفيلسوف و جاهل بل حتى بين نبي وصعلوك ..(أينما تولوا فثمة وجه الله ..) وثم قلب الله..

لمسألة عدم انفصال الحياة عن الحقيقة مداخل مع الثابت والمتغير و أصالة أيهما في التشريع , إذ طالما الأصالة في الحياة للمتغير وبالتالي للوجود, فلابد أن يكون أصل التشريع متغير, طالما انه والوجود متلازمان، لانهما لبعض وعن مصدر واحد. وعن ذاك كان لابد من اخبار الآية (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) وهو ما يرتبط بدوره مع فلسفة التاريخ في قيام التاريخ على توليد المعنى حتى يغدوا التاريخ هو (تغير المعاني) ليس إلا كما يرى جيل دولوز, شارح نيتشه الأبرز. علما ان هذا المتغير في الحياة, لايدل على نسبية الحقيقة والقيم, بقدر ماهو نسبية تشكلهما.

على اساس ماسلف, في اخذ الحقيقة كأمر حياتي, انبثق أس معرفي مهم للوجودية, تمثل بـ(التوحيد بين الفلسفي والحياتي), بحيث لايمكن الفصل بينهما, في جماع الحقيقة.. لتغدوا الفلسفة امر وجودي حياتي, وكمزيج عضوي بين المفكر وحياته, وبين حياته وحياة الناس. وهذا كما تتميز به الوجودية في بنيتها وبياناتها , كذلك هو ينتمي الى صلب بنى فكرية و إتجاهات مدرسية أخرى, تميزت بنمط (المثقف العضوي)، المثقف الذي يشكل عضوا في الحياة وواقعها، وافكاره نتاج الحياة, كما اسلفنا مع غرامشي. علما أن ماركس يحمل أفق الفكرة, بما لا يمنع رجوع غرامشي إليه في شيوعيته المغايرة.
وفي طول ذاك تجري مدارات تجديدية لـ(وحدة الوجود) في نسقها الحياتي. حيث يتم تحقق الذات على اساسها, بالخروج من أي ازدواجية تمزق وحدة الذات في شعورها. مثلا؛ يمكن اخذ مقولة (اتحاد الكلام والمتكلم) مع بعض الصوفية(سيما النفري), وسحبه, الى عناوين في الغليان وقراءة النص, والتوحد معه، ليكون هو والنص وجودا واحدا.. كذا حينها يكون رفع التضاد بين المعنوي والمادي في عالم الانسان.
كذلك يوجه هذا الاتحاد بين الذات والفكرة, كنقطة ابعد مدى من اتحاد (الفلسفي والحياتي), وان كان جذره الاول في كشف الحقيقة الارقى من الشريعة.... يوجه ذاك الاتحاد اولوية المتدين التاريخي(الرمز) على النص, في حقيقة الدين.. اي اولوية حواري الدين(المتدين العضوي) على الدين, لانقلاب الحقيقة معهم إلى لحم ودم, في ذلك التوحد الوجودي.. وهو ما يبرز استعاضتنا بالشخصية المثالية في التأصيل للخروج من النص أو التنازل عن أولويته (بحيث اعتمادنا على وجود الرسول و حواريه أكثر من وجود النص)..
للمسألة ارتباطها الكبير في جهة(اتحاد العاشق والمعشوق) على المستوى الوجودي

الصوفي في كشف الحقيقة بعيدا عن حد الشريعة, نرجأها, كاس مهمالى الجزء الثاني.. كما ان هذا الامر يرتبط بفلسفة الموقف مع الوجودية والاندماج بالمتعالي.. او عموم فكرة التعالي, مع الثائر, والكاتب والفنان والعاشق.. وهنا يرد بوضوح مفهوم الغليان الذي اثرناه في قرأة النص وفتحه. اندماج داخي بالاشياء التي حاورها النص.

15

الفلسفة ابتكار لأنماط وجود وإمكانيات حياتية, كما يرى نيتشه. و هي عينها مع باقي الوجوديين, لتكون الوجودية؛ فلسفة في (الإمكانيات) .. اعتقد أن تلك الامكانيات تقوم قبل كل شيء على انتاج القيم, ولكن هل هي صناعة ذاتية للانسان حسب مراحلة بحيث تكون متغيرة, كما يمكن حذفها , ام انها قيم مطلقة يكتشفها الانسان في الوجود[107].

القيم لا تملك استقلالية حياتية في وجودها. كما انها لاتأتي جاهزة مع الانسان حين خلقه, كما اتت العوالم الجامدة قبله بماهيتها الجامده. وانما هي مدفونة في ذاته, لايعرف ماستكون عليها ماهيتها.. (اخراجها) هي المهمة الانسانية, وليس (ابداعها), كما يرى سارتر وهيدكر ونيتشه واخرين, لذلك وصلوا الى نسبيتها. يمكن ان نقول تسامحا ان الإنسان خالق القيم. ولكن لايعني هذا انه مبتكرها, وانما هو مُخرجها من دفينة الكون (سباتها) الى الحياة عن طريق الفعل.

الوجود لا شيء قبل الإنسان. الوجود وجد بالإنسان متأخرا حينما ظهرت معه المعاني الكبرى التي تمثل كل لعبات وجوده.. أي ان الوجود هو عُمرُ المعنى, وليس العمر البايلوجي للكون او الارض. وفي ذلك يكون, مايمكن تسميته (الفراغ الوجودي الموازي للعدم في حقيقته).. اذ قد تمضي مئة عام على شعب أو أكثر دون ان يكون له كلمة من كلمات التاريخ. وفي عرف التاريخ ان لاتملك كلمة, يعني ان لاتملك وجودا ... وكلمات الارض وشعوبها هو ماتنجبه؛ شاعراً ,حكيما,ثائرا,عاشقا,مصلحا,فنانا.. أنجب حلم التاريخ او اكتشف جوعه, او غنى حزنه , او حمل صبيه.

المهم ان الإنسان مكلف بإنتاج المعنى عن إنسانويته حينما يبلغ رشده الذاتي.. بينما الفقيه يطرح مفهوم التكليف للعبادة حينما يبلغ عضوه التناسلي.. وتكليفه عبادي مع وجودب الصلاة والصوم وغيرهما.. وليس بداية المسؤلية الانسانوية..وإنتاج المعنى عن ذاته(نفخة الاله) بمعاناته , مواقفه , فنه. في ثنائية (الموقف, الإبداع) التي يعتمد عليها (المعنى). والى ذلك فحسب يعود مفهوم الحضارة؛ خلاقية الانسان في التاريخ. يعود ذلك الى إلوهيته - النفخة الالهية فيه/ نسبه الالهي(ونفخت فيه من روحي) - فهي التي بدا بها مبدعا/خالقا.

---

[107] .. يوجد انشقاق في المسألة بين المؤمنة والملحدة, لتنتهي في اطلاق القيم ونسبيتها.

هنا تشكل مقولة نيتشة: ((ليس للحياة من معنى , إلا بما يمنحه الإنسان لها) وبدرجة اقل مقولة سارتر؛ (أن الأنسان هو الوجود الذي يتوقف وجود العالم على ظهوره). أهم ركيزة في إنسانية الوجود.. أي انه مسؤلية انسانية, دون الغيب, وان الوجود يتأكد بالانسان لاغيـــره.

اذن الوجود الحقيقي هو إبداع المعنى وبثه فيه. ذلك المعنى يرتبط في ظهوره بجدل المعاناة في الحياة , وإبداعها يكون في جهة موقف (حياتي) لا علم نظري.. لذا رأت الوجودية ان حاجات الانسان ومطالبه الوجودية فتحت لـه معاني وجوده, اذ صح التعبير..وبالتالي تتحكم الحياة في ظهور القيم واكتشافها, بخلقها عن الانسان في مواقف, رغم وجودها اصلا في عمق الوجود الانساني. لكنها لاتظهر الا به.
لذا قيمة الاشياء فيما تحققه من معنى للذات, وقيمة الانسان في فعله بمايحققه الفعل من معنى للحياة. للجمال.. ودور الحل الوجودي يرتكز على هذا في نظرية وصال المعنى، اضافة لاعتماده على هذا المعيار فعليه ايضا ان يبحث في نفس الحين عن المعنى المنتج على طول التاريخ فيما همش أو قرأ قراءة أخرى مغلوطة او مستغلة, سيما المعنى الذي انتجه التاريخ الديني مع رموزه الكبار.

(تدوم الحقائق , بقدر منفعتها الحياة). كلمة نيتشه هذه قد تكون مربكة. اذ لطالما تجر , حتى مع أهم شراحه إلى البرجماتية بقدر ما , رغم إنهم يدركون المثالية التي يتميز بها نيتشه والمضادة لأي فلسفة نفعية, وان كانت احيانا مثالية قاسية. لذا يفضل تركه والانتقال الى رؤى كيركجارد وياسبرز, حيث تبدوا رؤية الحقيقة في منفعتها للحياة اجلى في مثاليتها, حينما تؤخذ بتعبير(تحقق الحياة), اضافة الى تزكيتهم لها بعناوين تقيم ذاك التحقق على مفاهيم مثالية من قبيل؛ التضحية والإخلاص , التي ترفع أي تهمة منفعية في المسألة, باعتبارها مسألة تشكل مصدرا لقياس القيمة.. يمكن هنا حل المسألة اكثر وغروبها عن البرجماتية الى الجانب الروحي, بأخذ مقولة لـ (فنك) تلميذ هوسرل ((في أننا نقدر قيم الأشياء بحسب كونها شرطاً – موقوتاً أو دائماً – لتقدم نمونا النفسي أو تقهقره). وهي المقولة الاهم من كل مقولات اساتذته، وتحل عين ارباك كلمة نيتشه.. اما ان ترتقي بك كانسان او تتدنى بك كحيوان,.. صيرورة الذات مع الاشياء ,سلبا او ايجابا. بعد معنوي محض حتى في اثر الماديات عليه. مايتصل بالانسان في ذاته المعنوية.. لانها آخر المطاف، من تحدد نوع حياته وتعاسته وشقائه وجماله وسعادته.

اهمية نزعة اللامعقول, كأساس لاستكشاف المعنى, بحيث لا نستطيع أن نتفلسف دون أن نصطدم باللامعقول. وهو ما سيُركز عليه في مجال الإبداع الإنساني في جانب(المثل, والقيم), وهما قوسي (المعنى). اذ يحال عليهما كمدارين خارج التحليل العقلي. لذا هذين المدارين قبل أي شيء اخر من جرا الى عنوان اللامنطقي, وغير المقبول والمنبوذ, او الخارج على المالوف او العقلائي في المجتمعات.. ولكن ذلك لم يكن خروجا بقدر ماكان غيابا للآخر عن المثل واعماقها وإعتياده وجها آخر للحياة ومنطقها. اذ ان هناك مناطق غيب في عين الوجود الانساني, ولكن ليس غيبا بالمعنى المألوف لاهوتيا, وانما عناوين تغيب عن العقل والمألوف الانساني,وغريبة عليه. ولكنها مناطق طالما تلوح لشعوره.. ذلك الامر هو الذي جعل الكثيرين يرى ظهور هكذا مثل امرا اسطوريا.. بل هذا الاستغراب هو من أسس للاسطورة. لان القيم والمثل, في خروجها عن المألوف العقلي للانسان تغدو وجهة اسطورية[108].

وهذا يحصل أو ينشط ويتأكد مع فكرة (الموقف) على طول التاريخ.. تلك المواقف الخلابة , التي تخرج عما يسمى بين الناس كعقلانية (عرفاً), وخروجها في عقلانية الناس لم يكن, الا بسبب انها ذات مثل تتنافى مع الروتين البشري.

عن تلك الوجهة الوجودية, يمكن حل الكثير من الإشكاليات التاريخية التي جرت أو وقعت مع شخصيات التاريخ الحقيقية (المولدة للمعنى), من قبيل؛ عدم هروب سقراط, عدم قبول الامام علي ترك الشام لمعاوية فقط حتى يستتب الامر له. او سماحه لجيش معاوية بالشرب من ساقية كان معاوية قد منع جيش علي منها أصلا.. اصرار الحسين

[108] يدخل على هذا البعد، ان العقل ذو صبغة تاريخية. أي ان التاريخ في مألوفه المعرفي والحياتي, وماحمله من انماط مفاهيمية هو الذي يحدد نمط العقل. والمالوف من القيم والمثل.. لذا لكل حضارة وشعب عقله الخاص به, تبعا لمجمل تاريخه ودينه وفلاسفته وفقهاءه وشعراءه وعشاقه. فالعقل الصيني غير العقل العربي, في تقبله عناوين من الحياة تسمى لدى الطرفين غرائب اتجاه الاخر, يصل امرها الى نوع الطعام؛ باستغراب كل شعب بالحيوانت والنباتا المأكولة لدى الطرفين. ولكن هذا الامر لايشمل القلب...

من جهة أخرى، قد يغدوا مفهوم الأسطورة هنا – بعيدا عن الدلالات العلمية المضاهية لشيء لم يقع أو رواية خرافية لها بنيويتها التاريخية, كما ترى الاتجاهات الكلاسيكية في دراساتها – نمطا آخر اقرب إلى الحقيقة لأنها أحيانا لا تكون إلا رمزا.. كما انها لابد أن تحمل جانب فني تشكيلي على أساس أن المثل المؤسسة للأسطورة والتي تقوم الأسطورة على أركانها , مجال غريب عن الالفة، بعيد عن السطح في الظواهر من مجسات الحواس الطبيعية للإنسان, متجها إلى مجسات الباطن (الشعور). بل وليس في اي مستوى و إنما في مستوى الغليان والانفعال .

بسبعين نفر على رفض الرجوع امام الوف يزيد.. انتقال الحر الرياحي هناك الى خسارة محتمة في الدماء. تفسير حادثة حجر ابن عدي في قتله, وطلبه قتل ابنه قبله. إذن (المثل) هي التي تصنع الأسطورة . لذا أن الأسطورة ليس الشيء الذي لم يقع, و إنما الشيء الأعظم الذي وقع... فلاغرابة انه أخذ بلب الناس , ليفتح خيالهم على زيادات تمتد معهم , لتأخذ شكلا مبالغ فيه, ولكنها في ايحاءتها تولد معنى, يتوالد تباعا .

ممثلوا المثل هم ممثلوا مفردة (الوجود), او محققي الوجود, المعترف به الهيا كما انسانيا, وان لم يعترف به بشريا او علميا, فالوجود غير التشخص كما ترى الفلسفة التقليدية, في تفريقها بين الحقيقي والاعتباري, او الوهمي والحقيقي, وتريد ماتراه لامايراه الوجود.. لذا التاريخ اعور.. يرى زاوية دون اخرى.. فكيف غن كان اعور كاذب.

اللامعقول لا تعني اللاعقلانية اطلاقا , بقدر ما تعني الحقل الأجنبي عن العقل, الذي لا يمكن لهذا الاخير إدراكه وتصوييه والإحساس بأعماقه, حقيقته, نوع وجوده, قيمته,إشاراته.. وهو ما يؤكد بذاته, الى ان مناطق الفهم الإنساني تمتد إلى آفاق عدة خارج الحصر العقلي..بل لايمثل العقل الا مستوى وزاوية في ارتباط وتفاهم الذات مع الوجود..علما ان بعض الوجودين او الدارسين لها ,يرادف بين اللامعقول والعبث او الابسورد اصطلاحا. ولكن الامر يتوضح مع كيركجارد مع مقولته؛ ((عبثا يحاول بعض الفلاسفة أن يحيلوا الوجود إلى معقولية)). التي يشير ضمنا الى زاوية من ذلك.. قصة الذات غريبة على قصة العقل..اذ هناك كثير من الاشياء التي لايمكن للعقل ان يصلها وبالتالي فهي غير معقولة.

أن مجال اللامنطقي في الوجود أوسع بكثير من المنطقي فيها, وان أكثر أحداث الحياة دون علة منطقية, ولكن المعرفة البشرية اخطأت حينما جعلت الإنسان وصلة منطقية جامدة, شأنه شأن باقي العوالم. وهذا ما سيفتح وجها آخر لفلسفة التاريخ, في القدر و الصدفة, واحتمال طرح فكرة جبرية أخرى .. الانسان حر, ولكنه امام قدر يفرض نفسه على المسار, باحداث تقوده وجوديا واقعيا, الى غير ارادة الذات.. وهو ماينسف وجود أي فلسفة للتاريخ, او منطق له[109].

المهم ان هناك نمط اخر من الجبرية يرتبط بالغيب المندك بالوجود, بحيث يكون الغيب وجودا. وهذا مايفتح اشكالية القدر المحيرة من جديد, التي ليس لك معها حل الا ايمانك, بمن هو اكبر. او اقلها إيمانك بجهلك.

---

[109] وقد يكون الفيلسوف والاديب الروسي ليوتلستوي اهم من قال بذلك, واخرين على مستوى الوصلات الادبية التي يتعال النمط الرسمي للفلسفة في رصدها وإحترامها, اذ لايمكن اخذ ذلك عن شكسبير دون هيجل, او عن عبدالرحمن منيف دون الجابري.. كما يذكر هنا المفكر العراقي علي الوردي بجدارة في ذلك.

18

ان يكون (الفكر وجوديا) ..
الوجهة في هذا التحديد، لا يتوقف في حد يبتغي او يعني الربط بين (الفكر والوجود) او التوحيد بين (الفكري والحياتي) السالفة.. لا يعني ان تكون نتائج النظرية وجودية، ترتكز على الوجود الانساني بظواهره ، وما يرافقه.. ولا يعني فقط؛ بان الفيلسوف عليه ان تكون افكاره نابعة عن تجربته الوجودية، أو لا يعيش الا افكاره.. وان يكون ما يكتبه حياتيا .. بما قد تتوقف الوجودبة معه. المسألة هي ان يكون الفكر صورة مباشره للوجود؛ مطابقا للوجود, يعود أصله الى الوجود كقطعة إلهية لها كتابها. والى عالم المعنى/ الروح, في صورته التاريخية..

19

إدخال مسالتي القيمة والمعنى في الفلسفة. وهو النزوح الاكبر عن الفلسفة التقليدية, والتجديد المنهجي الاكبر مع الوجودية, بطرح كل الإشكاليات الفلسفية, في كل مايلم بالوجود الانساني, بقياس القيمة والمعنى. وهذه الوجهة تعتبر قوام (فلسفة الحياة) كإسم للفلسفات الحديثة التي امتدت عن كيركجارد ونيتشه. بل يمكن اعتبار تلك الوجهة؛ طرح الاشكاليات على اساس القيم, هو أس الوجودية الاصل لان الانسان موضوع قيمة فحسب..
يمكن اعتبار ذلك أهم انجاز, بل اهم خطوة انقلابية يطلبه الحل الوجودي. بأخذ القيم كمبادئ معرفية اولى, تؤول اليها كل الاشكاليات الانسانية.بعيدا عن المبادئ المنطقية المجردة..وبالتالي يكون قد فُتح اطار اخر في فهم الحقيقة للاشياء حصرا مع المعنى والقيمة. سواء كانت تلك الاشياء؛ فعلا او حدثا أوظاهرة.. وما يرتبط ذلك بالحكم الشرعي اوالافكار الدينية.. اذ سياخذ هذا المجال حصته الاكبر في الاصلاح الفقهي والتشريعي للدين, بتجاوز فكرة العلة الصورية والتعبد في الحكم الشرعي, والتحول الى مفهومي القيمة والمعنى.. تأكيد حاكمية (الحقيقة) على الشريعة والطريقة. وبكل الاحوال هي شريعة الفقهاء لاالنبي, والغريب ان بعض الاتجاهات في الصوفية اقرب الى مقولة الحقيقة من الفقهاء الذين يتهمون التصوف في انتسابهم الشرعي.

20

الحياة لا تخضع لصيغ منطقية جامدة , لذا لا يمكن تحديد منظومة للإنسان تُثبت أجياله على جهة واحدة..بتعميم الاحكام على الانسان اينما حل وكيفما كان, كما يفعل الفقه

الاسلامي, او كما يقراء الاسلاميون الاسلام على شكل فقه.

الانسان ليس موضوع علم, يعتمد على مقدمات كلية في تحديد اشكالياته, لانها مقدمات مجردة, بينما الانسان حياة ووجود متوتر وتجربة عينية قلقة.. تلك النغمة التي عرف بها المسار الفلسفي شرقا وغربا بالبحث عن ماهية ثابتة للاشياء, قوانين كلية متعالية, ترقى على كل تحول.. وهو ماثارت عليه الوجودية.

بل حتى تلك النظرة الوضعية المتطرفة في العلوم الانسانية مارست نفس الخطاء, رغم مدار التجربة معها, في دراسة الانسان كانه شيء اخر من اشياء الكون لايختلف عنها بشيء, ذا ماهية ثابتة, دون خيال او عاطفة, او رغبة, او شعور, احلام..وهو الامر الذي يقع فيه الفقه الكهنوتي على أشده..

وهذا عينه ماجعل ياسبرز وغابريل يرفضان وجودية سارتر وهيدغر, حينما كادت ان تتحول معهم الى علم.

اذ لايمكن اخضاع الانسان الى منطق ثابت قاس لايرحم يساوي بين الانسان وباقي العوالم.. ويسحب التعميم المعروف في تلك العوالم الجامدة الى الانسان القائم على وجوده الداخلي. إذ حتى وإن قال الكهنوت بإن الانسان روح، ولكن يتعامل معه كحجر لاغير.

قريب من هذه الزاوية رفضت الوجودية فكرة النسق والمذهب, لاي مدرسة ما , حتى مع نفسها. لان الانسان مهمة معنى, او لنقل ان المعنى مهمته.. وطالما انها مهمة مؤداها توليد المعنى في التاريخ, فلاثبات ولاواحدية فيها. مهمة لا تنتهي يوما.لان التاريخ هو المطلق الوجودي الوحيد.

تصر الوجودية على ان الإنسان يتميز بطبيعة منفلتة وجوديا, تنفك دائما عن كل معرفة موضوعية صارمة, فيما انضوت عليه العلوم العقلية المحضة التي حشرت نفسها في معرفة الإنسان, وجعلته على مقاسات جافة تعم دائما , بعيداً عن الزمان والمكان , بفتحها إطلاق أحوالي , دون الأخذ بعين الاعتبار ظروفه والمؤثرات الخارجية والداخلية التي تلم به ... وهو عينه ما سيبرز كأهم وصمة في الفقه الإسلامي و علم أصوله, بإغفاله تلك المؤثرات. رغم أن النص ونسخه, والسيرة النبوية وتحولاتها تشي بقوة خلاف ذلك , باهتمامها بما يحيط الإنسان وما يكون عليه ومعه.. لذا كان كيركجارد يعبّر : أن كل المعرفة العظيمة تخفق في التعبير عن حالة الإنسان وجودياً ..

ذلك التحديد الذي مثل أبرز إشكاليات الدين التقليدي في مفهوم (الثابت) قبال (المتغير) الذي يكاد يكون أسمياً في التشريع, والمحصن تلبيسا, بحديث (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة , وحرامه حرام إلى يوم القيامة).. وهو تحصين يشابه في خدعته التحصين المعروف للقران من العقل؛(من فسر القرأن برأيه فقد هلك) رغم ان اؤلئك انفسهم, لكثرما فسروا القرأن بعقدهم, سواء كانت عقدا معرفية او مذهبية او قومية ... واحيانا انثوية[110]

---

[110] لها ارتباط بالازمات الجنسية ضمن مجتمع معين وحقبة معينة..وبالذات لدى شخصية معينة. كما هي تشريعات الجواري، وقيود الزوجة، والدروب الجنسية مع المراة، ممن بلغت حد السخرية والاشمئزاز.

بكل معنى الكلمة, كما هناك تفسيرات ارستقراطية.. وغيرها, كل له حاجته من القران.
يتبع ذلك ان لا تفكير بايلوجي للحياة, التفكير فيها صوفي خارج عن المحددات العلمية الصارمة التي تعرف بها الطبيعة , بعوالمها .. فالمعرفة النظرية تناسب المجال العلمي , لصوغ مسلمات تناسب الطبيعة دون الإنسان في واقعه الروحي والمعنوي. وفي هذا يحمل الفقه التقليدي علمانية مضاعفة.. اذ العلمانية تنطلق فقط من رؤية وضعية حرصا على الحياة, فتحصل على شيء منها. بينما الكلاسيكية الدينية تحارب الرؤية الوضعية لاجل الغيب, فتخسر الغيب والحياة.

مشكلة الروح, هي المنبع الأساس, لكل بعد إشكالي في المنظومة الوجودية للإنسان. ليس لكونها الوحيدة التي تنتمي متأرجحة(بين عالمين). متشبثه بالغيب, رغم حضورها بالجسد. وهو ما كان سببا للغزها ... وإنما لانه لا يمكن السيطرة عليها بقوانين و ضوابط منطقية..لانها لاتثبت على حال إتجاه الاشياء، وكانها لاتنتمي الى عالم الفيزيقا والكون العضوي.. لذا لاحل في ذلك الا بإلحاق الانسان بالمعطى الحياتي ,مع ذاته_ وضعه وجهاً لوجه أمام وجوده الخاص _ دون تحديده بتفسير فلسفي عقلي مجرد, كمقولات مؤسسة قبلا , تفرض نفسها على مناحي الروح والحياة من خارجها.

21

الإنسان لا يظهر (لا يُخلق) ناجزاً كاملاً من الله (نعم هو على أحسن تقويم) .. آلله من قرر ذلك , ليس نقصاً في قدرته, فهو المطلق, و إنما حكمة منه؛ في ان الإنسان يصنع كماله بيده, بما منحه الله من مقومات في ذلك, روحه التي نفخها فيه.. ولهذه الفكرة تقف بقوة مقولة نيتشه (ليس الإنسان واقعا معطى بل واقعا يتوجب تحقيقه), وبالتأكيد ايضا تظهر هنا مسألة (الوجود والماهية), بجعل الماهية متأخرة.. على اعتبار ان الماهية(شخصية الفرد) خلق انساني, يشكلها الفرد كيفما شاء بالحرية والاختيار.. لكن في الحقيقة للاقدار لعبتها الخاصة خارج الارادة.. المختصر الاصح لابعاد زاوية القدر والارادة؛ هو بدل ان نقول ان(الماهية) مهمة الانسان، فلنقل ان الماهية مهمة الحياة, بينما مهمة الله هي منح الفرد المصل الأول للوجود.. ومايهم هنا هو ان الوجود الحقيقي يقوم على تلك الماهية وفعاليتها دون الوجود العضوي الاول[111].

22

---

[111] في هذا يمكن ان تحلل مقولات عامة مع الانسان,مثلا, في اولوية المعلم على الاب, واولوية العذاب على العذوبة, والسجن على السلطة, والفقر على الغنى..حينما يكون خلق الماهية في جهة دون اخرى منهما(الاب ام المعلم...). فمن يمنح النطفة جسمها, ليس كمن يمنح الذات وجودها..

الكشف عن معنى الحياة والوجود الانساني يتم من خلال المواقف ومغامراتها. اذ الوجود هو (وجود في موقف) ليس الا , كما هو مصطلح ياسبرز, وحياتنا ليس إلا سلسلة من المواقف. فمع كل لحظة من حياتنا , نحن عند موقف ما, وتحقق الوجود الاصيل يتم باعطاء تلك المواقف حقها, وتاسيس المعنى فيها وبروز الانسان فيه بأسمه الكامل. وفي هذا قولهم؛ بمقتضى الفعل يقرر الإنسان أنه موجود. سيما من خلال ما يسميها ياسبرز بـ(المواقف الحاسمة) التي تصطدم بها الذات من خلال (الألم , الإثم , الحب , الفقدان , الموت ...) ومطلق ما يمثل موقفاً مؤثراً مغيراً للوجود الذاتي (الوجود الداخلي)، وهو الوجود الأساس لدى كيركجارد.. علما ان ابرز من اثرى الاشكالية هم الادباء والشعراء في تحليلاتهم الوجودية في طيات اعمالهم, سيما الروائية.. وهو ماخشي منه الفلاسفة على صفتهم وارستقراطيتها, ضد الشعراء والادباء. لذا هونوهم, كما يهون الفقهاء, مثقفي الفقه في قدرتهم على اصدار حكم شرعي. وحصروه بمجتهد يكون ترسيمه من المؤسسه الكهنوتية.

المواقف الحاجزة أو الحاسمة, هي الأساس في التحول الشخصي للانسان, يغدوا به غريبا على شخصيته الاولى(كما حصل تاريخيا مثلا مع الحر بن يزيد الرياحي, في معركة كربلاء.. واخرين كثر, منهم كيركجارد نفسه بمقولة حق ضد القس حين وفاته وليس حين عرسه), بتحقق ماهية أخرى , ووجود آخر.. أي التحول (من وجود الى وجود)

هذه المواقف, يجب أن تكون نوعية وحاسمة لأنها تحسم المسار .ومعها (إما أن نصبح شيئا أعظم أو ننهار ونتحطم).. وهو عينه مايجر مقولة شكبير المشهورة هنا؛((ان نكون او لانكون)) لتكون اهم اختصار للوجودية؛ لانها تشير قبل كل شيء الى ان النطفة الانسانية,التي قامت تمشي وتأكل ,مخيرة بين ان تكون عدما او وجودا.. وهذا يحدده الموقف قبل كل شيء, والذي معه يمكن تصنيف الانسان الحقيقي في التاريخ, بعيدا عن انتماءه, والقابه, ونسبه, ودينه.. وهذا عينه مايجعل ابو ذر ممثل الانسان وليس الفلاسفة, الحسين وليس الفقهاء, الحلاج في صلبه وليس في صوفيته.. بل المسيح في صليبه وليس في انجيله.

فعل التفلسف لا يكاد ينفصل عن فعل الوجود. اذ وعي الإنسان للوجود هو وليد تفاعله مع الاشياء. إذ لمعرفة الوجود, علينا أن نحتك بها , والتآثر بها سلباً و إيجابا

.

فلا يمكن قيام فلسفة في الأشياء, إلا بالاندكاك فيها (التواصل) بحيث لا يمكن للفيلسوف أن يقرأ العالم دون الحاجة إلى أن يخطو عتبة بابه, كما هي المقولة التقليدية التي رددها المثقف في بداية القرن العشرين. فلا يمكن أن تعرف نظرية الثورة بقراءتها, كمايقول احدهم, و إنما عليك أن تكون وسطها, بشكل من الأشكال. كذلك لا يمكن أن تكتب عن الحب دون أن تكون عاشقاً.. وهو عين المنحى للرومي في قوله (لاتسأل ابا حنيفة والشافعي عن الحب..).. أجل الفقهاء لايعرفون فقه العشق.. فلاتسألهم عنه.. إسأل عاشقا..لديه حكم الله فيه..

نحن لا نعرف النبوة حتى نكون أنبياء, ولكننا يمكن معرفة ألمها إذا ما تألمنا بقدر نبيها , وهذا لا يكون إلا بمستوى الغليان في الإنسانية, كما كانوا انبياءها, حملوا كتابا ام لم يحملوا, لانهم كانوا كتب البشرية؛ اعتقد فكرة القرأن الناطق تحمي الفكرة معي ..

المبادئ الأولية للحقيقة هي مبادئ (وجدانية) لا عقلية, كما هي الفلسفة التقليدية. هذه الفكرة من أهم الأركان التي يمكن بها كسر مفهوم التقليد في الفكر الديني الكهنوتي, وتبريرها بقاعدة احتيال(رجوع الجاهل الى العالم), كقاعدة عقلائية لديهم.بينما سببت احتكارا للحقيقة سواء مع رجالات الدين او الفلسفة, وبالتالي امتناع الوصول اليها دون اؤلئك. بينما حينما تكون الحقيقة و المبادئ الأولى للحياة والوجود امر وجداني وحياتي مشاع للجميع, منفتحة على أي كان, عندها ستذوي فكرة التقليد التي تعمي الكثير عن وجودهم وتجعلهم قردة في مجتمع انساني.. لذا مقولة المعتزلة؛ (العقل اعدل الاشياء قسمة بين الناس), لاتأخذ مجالها الحكيم الا بتعديلها؛ (الحقيقة اعدل الاشياء قسمة بين الناس) لانها امر وجداني, والوجدان ليس امرا اكتسابيا كما هو العقل في معارفه, والتي على اساسها تختلف حمولات العقول وليس حمولات الوعي.. ولكن الاشياء تقف امام الوجدان والذات متساوية في الحسن والقبح, كونهما امرا ذاتيا تلقائيا في جهة الروح وليس اكتسابيا.

الاقتراب من الحقيقة, يكون اكثر بالمعاناة, كونها حالة اندكاك ابعد للذات مع الاشياء, وبالتالي هي أهم الأبعاد لفهم الحياة. إضافة إلى أن المعاناة تأخذ الحياة معنى وجودها.. وهذا مالم يجعل انبعاث الوجودية عن أزمة فكرية , أو رأي مدرسي مستحدث , نتيجة مقدمات أخرى, كما هي شأن الفلسفات المتوالية... و إنما كان انبعاثها عن معاناتهم من (المحنة) التي تعانيها الحضارة ومآلات الاديان, او ماعانته الذات في قلق الوجود,امام الاشياء .

لذا الفيلسوف يرتبط في بحثه عن الحقيقة, بكل كيانه, لا عقله فحسب, وماعقله الا نكته متاخرة من الكيان.. يبقى للشعور اولويته. ومع ذلك؛ لا يمكن القبض على الحقيقة كاملة؛ ما

نتوصل إليه هو فتات منها.حسب تعبير كيركجارد..

25

الفيلسوف يحاول الوصول إلى ما وراء السطح الظاهري للأشياء , وهذا ما يرفع بعض الشبهة في الاعتماد الأساسي للوجوديين على الظاهريات, وايحاء التسمية.. فالضاهرة ليست مضهرا ولاحتى ضهورا, بل هي علامة لجوهر ابعد كما يعبر جون دولوز, بحيث يرى عن ذلك ان الفلسفة علم اعراض, ونضرية عامة للعلامات. فالجوهر يحتل سيميائيته في الظاهرة. تلك الرموز التي تملك الذات تكوينيا شفرتها في حدسها الداخلي/الوجداني.. او كما يرى الصوفيين بقرب ما ان؛(الظاهر هو تجلي الباطن وقيده العلن... كما أن الباطن هو حصيلة الظاهر وقيده الخفي).

26

الوجود مسؤولية, والإنسان يجد نفسه في حياة حيوانية (العدم) متى ما تنازل عن حريته (إمكانياته) وبالتالي مسؤليته. لذا هو موجود مهموم , دائما يحمل معه عبء وجوده (الإنسان الأصيل).. ولكن تلك الحرية لا توجد إلا في عالم من (الحريات).. وفي هذا يمكن الانفتاح مثلا على رؤية تنويرية لأبي الأعلى المودودي، رغم نكهته السلفية، في عدم جواز تطبيق الشريعة , في غير الدولة النموذجية (إسلاميا) فلا حد على السارق مثلا في مجتمع طبقي , يخلو من التكافل الاجتماعي أو العدالة الاجتماعية.

الحرية ليست مفهوما مجردا, و إنما عنصر وجود , بل هي الوجود, وسلبها من الانسان يعني سلبا لوجوده, وهو ماجرت به قيود المنظومة الفقهية للفقهاء اكثر من قيد السلطان, لأنها في صرامتها, وجه (استبدادي تام), إذ يستحيل معها ان يكون هنالك الوجود.. إنها نفي له.

...للعدم دلالة معنوية , مع الوجوديين, خارج تعريف (السلب) التجريدي في الفلسفة التقليدية, باعتباره قائم على عين التعريف التجريدي للوجود.المفارق تماما (انقلابيا) مع

الفلسفة الوجودية . اذ فارق كبير بين تعريف الوجود ماديا؛ (النطفة , الحيز , العيان , التشخيص) وتعريفه معنويا؛ (الذات حينما ترفع معنى, قدر تحقق الانسانية فيها.), فيما يلخصه الامام علي بكلمته مع جيشه : (الموت في حياتكم مقهورين والحياة في موتكم قاهرين).

يمكن رواية قصة العدم والوجود هكذا؛ مات ابوذر, وتنفس معاوية بوسعه..حينها كان الاسلام ايضا يتنفس العدم، رغم انه حينها بداء يبني عمرانه, وقصوره, ومساجده, ومدنه, وامبراطوريته.. المؤرخين يرون الوجود الاسلامي بداء بانفاس معاوية.. ابدا لم يكن الا بداية العدم, حينما جرت الامة وراء معاوية وتركت إسلام ابي ذر لصحراء النبي من جديد, يموت وحيدا, ويموت الاسلام فيه. اذ الاسلام لاتحقق الا بالمسلم الحقيقي, تماما, كما ان الوجود لايتحقق الا بالموجود الحقيقي الذي يهب الوجود معناه.

بينما احيانا يكون الموجود العياني معدوما في حقيقته, والمعدوم موجودا. نسبة لاثره على الحياة وأثره فيها. التي تنفع لها كثيرا مقولة ابن عربي؛ (الغرابة كل الغرابة, في معدوم يؤثر).. بينما لاغرابة اصلا في الامر. بل هو الواقع بعينه. كن وجوديا تعرف ذلك.. كما احيانا يكون الكافر أكثر أثرا على الايمان وظهوره، بينما يكون المؤمن اكثر فضاء للكفر.

الإيمان بفكرة الفرد, والشخصية؛ في إن لكل إنسان وجوده المتميز عن الآخر. بما لا يمكن معه انجاز ضبط يشمل الجميع في المؤشرات الشخصية.. ترتبط المسألة هنا بمفهوم الشخصية, كذلك مع تأخر الماهية, وتميزها من فرد لاخر.. أي هنالك نسبية بين الذوات تبعا للماهية المنجزة. فلاطبيعة عامة للبشرية, تتوزع نسخها في الجنس الانساني، كما هي فلسفات الماهية، فلسفات المطلق. وهو عينه ماخذه الوجوديون على القدامى في تقدم الماهية وثبوتها, حتى على رجالات التنوير المحسوبين بشكل ما على الخط الوجودي انسانويا, امثال فولتير وديدرو .. اذ ماهية الإنسان تختلف من شخص لآخر/ شخصيته. أي ببساطة, لكل انسن شخصيته؛ نوع الإمكانيات التي يملكها. وبتعبير(شلر, وياسبرز)؛ بأن كل إنسان ذا وجود خاص. اعتقد أن كلمة هوميروس تختصر ذلك؛(يلعب الانسان بمامنحته الالهه من لعب).

اسس اللاهوت الوجودي

ليس شيءٌ خيرا من الف مثله الا الانسان.... النبي العربي

1

تتفق الوجودية اللاهوتية على أساس معرفي, لاهوتي ووجودي, في نفس الحين (للتداخل الطبيعي بينها). وهو؛ أن الإنسان هو الموجود الوحيد القادر على التشبه بالله. او الذ ي يستطيع ان يكون على غراره في كثير من الاشياء.. كون الانسان اصل الهي من جهة. وبما له من امكانيات ذاتية تميَّز بهاعن باقي المخلوقات وعوالمها.. سيما أنه الوحيد القادر على تغيير ماهيته, شخصيته, وبالتالي بوجوده.. تغيير يتجه به تصاعدا في مثله قريبا من مثل وصفات الذات الالهية[112] . وهو اس يضع نفسه بصراحة محورا في الفكر الاسلامي, وفي كل اتجاهاته, سواء التقليدية أوالاصلاحية, وسواءكانت المدارس؛ كلامية, فلسفية, صوفية, اجتماعية, ثورية. وتركزت اكثر مع فكرة الانسان الكامل, او الانسان الالهي, او المتاله - كان الاجدر في توجيه الانسان الالهي هو المفهوم القراني (ربيّون)- والغريب في التوحد بهذا الاس بين الاسلام والوجودية, هو ان الاس الاسلامي يعود لدى حامليه الى حديث للرسول, ليس فحسب يحمل عين الرؤية, بل يكاد يكون عين النص الذي يتنقل فيه الوجوديون, وهو الحديث المشهور؛(تشبهوا باخلاق الله.. او بعض الاحاديث؛ بصفات الله)... قال به اخوان الصفا والمعتزلة والصوفية عموما, بل

112 وحينها سيحمل بعضا من امكانياته، فيما تعتبر خوارقا بالنسبة للقدرات البشرية والطبيعية.

وصل الامر باخوان الصفة الى تعريف الحكمة في رسائلهم بانها؛(التشبه بالاله حسب الطاقة البشرية). وان نسب البعض هذا التعريف الى افلاطون.

عادة يستخدم الحديث في الادبيات الاسلامية, سيما المتاخرة مع المدار الاخلاقي, دون الاهتمام باسيته, ووعي قيمته, واثره على مجمل المعرفة الدينية، بينما الوجوديون جعلوه أسهم اللاهوتي.. صحيح ان هذه المقولة خرجت من جديد مع الاتجاه الاسلامي الاصلاحي كبعد حيوي مع الكثيرين منهم, ولكنها لم ترق الى ماكان عليه الوجوديون معها، الا يسيرا[113].

هذا مع الوجودية اللاهوتية, فيما أخذ تسمية (التعالي الرأسي).. وما الحق بهم وبشكل ما (بوبر , باسكال),وبالذات مع (ماكس شيلر) في اهتمامه الاكبر بالمقولة في فكره الديني, بعد تخليه عن الكنيسة الى دين انساني ارتكز اساسا على رؤيته؛ (الانسان هوالمحل الاوحد الذي يتحقق فيه الله), والتي انتقلت به عينها الى فكرة الوجود.. بينما ارتأت الوجودية الملحدة الفكرة بنحو آخر, فيما سمي بـ(التعالي الأفقي), اذ بدل الاتجاه إلى الله, في مثله. كان الاتجاه بشكل ما الى العبث, العدمية ... كما مع سارتر , هيدجر , البيركامو, سيمون دي بوفار... وإلى هذا تحال رؤية كيركجارد بان بين الانسان والله مسافة غير متناهية. الإنسان وجود بين (المتناهي واللامتناهي) والتأليف بينهما أو فتح سكة بينهما يحقق الوجود الأصيل, وهذا يريح إمكانية دخول الإنسان فكرة الغيب و اختراق الحدود وتجاوز القانون الطبيعي.. الوجودية الدينية إذن لن تنفي الغيب, كما رغبت بعضها, بل تجعل الغيب من صلب الوجود وليس حتى نصفا آخر للوجود، كما هو رأي الكهنوتينن انفسهم، وهو مايمنح خطوة ايمانية اكبر للوجودية الدينية. لانه يجعل الغيب حالة طبيعية تجري معنا... اعتقد ان هذا يريح التقليديين في إيمان الفكرة الوجودية. قد يجد الملاحض مع نيتشه قربا الى الفكرة الاولى لوشايات في مجمل الاستبدال الالوهي معه(السوبرمان). وعلاقة الانسان بذاك الاستبدال, في انه محله.

كما ترى ذلك مدارس أخرى , منها الشخصانية , من جهة تعظيم الإنسان , ووجوبه تصوره على غرار الله .. المفارق في الامر هو ان فلاسفة اللاهوت اليهودي والمسيحي والاسلامي جعلوا الله على غرار الانسان في جسده، رغم ان النص الوارد لديهم في الانجيل وفي الحديث النبوي[114] يشيان بوضوح ان الانسان يحمل صفات الله وقادر على الوصول اليها.. سطّر هذي المفارقة المفكر الالماني نشتبرغ:(يقول العهد القديم؛ ان الله خلق ادم او الانسان على صورته, والفلاسفة يفعلون العكس حينما جعلوا الله على صورة

---

[113] سيما مع اصحاب المنهج الاجتماعي والاتجاه الانسانوي في قرأة الدين؛ مع باقر الصدر , علي شريعتي, وكذا بشكل ما مع سيد قطب, و محمود محمد طه..

[114] الحديث الذي يورده التراث هو؛(ان الله خلق ادم على صورته..) علما انه حديث متهم في اصله النبوي من بعض باحثي التراث.

الانسان).

وفي هذا الاساس تكون الصلة الوحيدة والاجدى في فكرة التواصل بين الذوات, والتي تمثل شرطا مهما في التحقق الوجودي هي الصلة بالله. فالعلاقة القوية بالمطلق, هي التي تجعلني موجوداً.. وان الوحدة مع الله في قيمه وصفاته هي التي تبرز معي الوجودي الحقيقي.

2

غياب الإنسان عن الحضور في العالم , يعني غياب الله. وهو ما يؤخذ كرواق مهم لحل إشكالي متمثلا؛ بقلب مفهوم المقدس وحصره بالإنسان كممثل لله, ومنح الأولوية للإنسان على الدين. باعتبار أن هذه الرؤية تؤكد أن الحضور الالهي لا يتم بالدين/طقوسه, و إنما بالإنسان/قيمه الالهية. اذن ليس الاحتياط في الدين, مع عباداته ومعاملاته.بل الاحتياط في الإنسان؛ في كرامته, حريته, شخصيته, وعيه. وبالتالي لا خوف هنالك على الدين .الخوف على الإنسان؛ اذ حينما يذهب الانسان عن انسانيته, يذهب الوجود, والقيم, والدين وان بقيت المعابد.. بكل الاحوال, حديث النبي الفقير (كرامة الإنسان أعظم عند الله من كرامة الكعبة). يقول ان الانسان قبل الدين.

3

أزمة اللاهوت التقليدي أنه لا يتبع القلب.. هذا هو اعضم تعبير اختصر به نيتشة, بل دمغ به لغط الحِجاج الذ ي يدافع به الكهنوت عن نفسه.. يكفي ذلك على ان يمحو كل جدوى للكهنوت.

ناهيك عن ان الانسان قائم بقلبه وجوديا, دون عقله التدبيري, فهو ايضا يجد أن محطات القلب في الحياة, أكثر من محطات العقل. فحركة حياته قائمه على قلبه وأثر الاشياء عليه. ليس فقط في حبه، بل في ثورته، ودرسه، وصداقته ودينه.. الزاوية الانسانية للبشرية تقوم على قلبه مطلقا.

أبرز من بدأ بذلك في الرسميه اللاهوتية كان الفيلسوف الديني باسكال في خطوة اولى بأثارته ذلك المنطق القلبي في اللاهوت, فكانت اكثر تقلباته وقلقه الديني, ناتجه عن اصغاءه لضربات ذاك المنطق وسط الكنيسة ومقولاتها اللاهوتية..لانه راى؛ (ان للقلب اسبابه التي لايعرفها العقل). مما جعله ذا سنحات وجودية, تحال عليه بداياتها.. وهو عينه مانتهى بماكس شيلر الى تبني فلسفة الحياة, بقيامها على ذلك المنطق, بعد ان وجد نفسه تصغي لعناوين في الحياة خارج الاطار العقلي, وبتعبيره؛(اجدني في عالم هائل من الموضوعات الحسية والروحية التي لاتكف عن تحريك قلبي واستثارة انفعالاتي).. اذ هناك كثير من الامور بعيدة عن العقل, لكنها واقعية, حادثة ومؤثرة, فاي مجسات تلوحها, سيما القيم التي

لامجال للعقل فيها. لذا كان الوجدان وحدسه هو اسه الروحي لذلك..بعيدا عن مقولات اللاهوت المجردة.

ولكن مايهم في لغة المقولة أخذا لوجوديتنا بعيدا عن الدلالة الاولى لها، هو ان الدين وتشريعاته لم تترك للقلب حصة في أسها..فأسس التشريع صورية نصيه معيارة تجريدية عقليه قياسية جافة. والامر ايضا يلوح عموم رؤى الدين في مبادئة التي اعتبرها الكهنوت هي الاس الاصل كليا.

4

حل الاشكاليات الوجودية في حيرة الانسان من تناقضات الحياة وعدم عدلها لاتتم الا بالايمان.. الوجودية المؤمنة تنتهي الى هذا الحل دون استثناء. حيث خصم كيركجارد_ ومن تبعه في الوجودية المؤمنة_ فلسفته في لامعقول الحياة وتضاداتها والامها واقدارها.. بان لاحل للوجود الا بالايمان.. كل ذلك سببه يعود الى منطق وسيكولوجية كلمة بوسدين لاودسيوس في الاوديسة؛ (ماذا يساوي الانسان بدون الاله)/ هوميروس.

هذا الحل لم يكن باردا وتعبديا, برودة رجل الدين مطمئن في معبده[115]، وإنما إنسان عرف أنه رغم تيقنه بظلم الحياة وتناقضاتها مع جمال الاله ولكن لاراحة وجودية بلا إله.. عينه هو منطق جبران بعد وفاة اخته بالسل وقوله؛ ماتت اختي ومات الله معها، ولكن كيف اعيش بلا إله.. كان إنسانا كان يتحسس ويتسأل؛ لماذا كل تلك الفوضى التي تلازم التاريخ الانساني في وجود, وكل ذلك الرماد.. لماذا كل هذه الفوضى في الأشياء, في الافكار,في الدين.. فوضة عبثية, حملتها حياة مفعمة بالزيف والكذب والروتين عن اولئك البشر الذين يخفون وراء حركاتهم واحاديثهم حيوانية مخيفة.. ليبلغ الامر حدا في تصور العالم ان يجري بشيخ الوجودية الى الغثيان- ذلك المفهوم المكتشف, والصاعد بين المفاهيم على يد الوجودية وتحديدا مع كيركجارد قبل سارتر في روايته التي تحمل الاسم ذاته _ إلى صيحته

---

[115] الذي لايحمل اي حساسية وجودية ولديه جبن تجاه اللامعقول الذي يقذف بالانسان هنا وهناك في حيرة وقلق امام الاشياء والمفاهيم. بل كان حلا جاء رغم معاناة حقيقية وجودية في الحياة عاشها كيركجارد وجل الوجوديين المؤمنيين بوعيهم التناقضات التي تظهر بها الحياة, و التي تلازم الوجود الانساني في كثير من زوايا حياته, سيما في مناطق المثل, وعدم وفاء التفسيرات التقليدية الدينية في منحها ابعادها التي تعود بالذات الى هداءتها, بعيدا عن القلق الذي يرافق الانسان,قبال تلك المفاهيم الحياتية التي تتحرك مع مصير الانسان..وفي هذا يبدوا اللاهوت الاسلامي متقاعسا, واساس ذلك قبل كل شيء, انه مادة علمية, اضافة الى خلو رجالاته من الحساسية الوجودية. ومعاناة الحياة والام الناس.

الوجودية الاولى؛(العالم يدفعني الى الغثيان... انه لاملح فيه ولامعنى).

5

من اهم أسس الوجودية اللاهوتية، اعتقد ان كيركجارد من نطقها في مقولته الاكبر لدي؛ (ليس المهم هو ما نؤمن به ، وانما هو الكيفية التي نؤمن بها) .

الخروج من النظرة الجامدة والصورية في الفكر البشري, الديني وغيره, بالتحول الى حال الذات في تعاطيها مع الاشياء, ليكون المعنى هو المبداء الاساس في ذلك التعاطي.. بحيث يجاور مفهوم (الكيف) هنا مفهوم (المعنى) في الدلالة, وهو مايفرض على الاسلاميين ان يتوقفوا عن قمع الحديث المشهور؛(الدين المعاملة) واقعيا؛ هل المهم ان تؤمن بالاسلام, ام ان تسلم الناس من يدك ولسانك. كما عرفه النبي بجماليه... ان تجاهد بالذبح, ام برفضه..ان تحج لبيت الله والجياع جنبك, ام تحج للجياع ولله جنبك. الله لايبحث عنا في بيته، وإنما في بيوت المساكين.. كذبنا حينما جعلنا له بيتا- المعبد متهم في بناءه- بيوت التعساء بيوته..

عموما, اجد بوضوح ان مقولة الكيف لكيركجارد هذه تمثل اهم مبدأ واس, يحمل فن قياس القيمة, التي لم يصلها نيتشة رغم انها مثلت لديه المسؤلية الفلسفية الاولى في كشفها..مقولة تفتح جبهة انقلاب شاسع على أسس ومنطلقات التشريع, في أحكام الدين والزاماته من جهة, وعلى العلاقة الحقيقة مع الله في مفهوم العبادة والتدين, وحضن مفهوم (النية , القصد) من جديد , وتجاوز الحالة الصورية للدين والتدين و أحكامه[116] .

في طول مقولة الكيف, تتأسس من وجودية كيركجارد قيمة اخرى؛ انه ليس على الإنسان الاهتمام بدراسة من هو الله (ماهيته) بل بنوع العلاقة معه، وكيف

---

[116]مايتصل بأس الكيف هذا هو أن القاعدة العامة مع كيركجارد في كل اتصال ديني ، هو ان يكون صادقا.. حيث يبرز الصدق مع كيركجارد, بانه الامانة، ويوؤل الى انه الاخلاص، كقيمة نهائية .. والغريب ان هذه المفاهيم التي تؤخذ اساسية في حقيقة (الفعل) ونبالته وسموه ونجاحه الوجودي والتاريخي والالهي, هي عين الثلاثية (الصدق ، الامانة ,الاخلاص) التي قال بها جمال الدين الافغاني، لنجاح التاريخ وانسانه , والتي لم تاخذ اهميتها في مقولات الافغاني, فاخذت كعناوين اخلاقية، وليس معرفية, لا تمت بصلة في فكرة التاريخ..رغم ان المعرفية لاتنفصل عن الاخلاقية.. عموما تبدوا الان ثلاثية الافغاني اكثر وضوحا, علما ان الرجل في سيرته الاصلاحية بتلك الصورة التي غامر بها في الوجود, مناضلا, بعيدا عن الاصلاح الديني البارد, يمثل اكبرة وجهة وجودية. شاكله في ذلك علي شريعتي وبنسبة ما, السيد قطب وباقر الصدر ..حيث عاشوا الاصلاح وجوديا في حياتهم, بتلك الحياة المأساوية, وذلك الكفاح الذي انتهى بالشهادة مع اولئك؛ سواء اعداما(قطب وباقر الصدر)او اغتيالا(الافغاني وشريعتي).

يجب أن تكون في أحوال الإنسان المختلفة في الحياة.. رصيد تلك الرؤية اسلامي ديني يقترب في حديثين احدهما للرسول(ص) ((ولا تفكروا بذات الله , فكروا بأنعمه.. او في خلقه ...) أو كلمة الإمام علي (لا تفكروا في ذات الله فكروا في صفاته).. أي كيف يتواجد الله معك في الحياة باعتبار ان صفات الله هي مُثُل الوجود.. وهكذا تكون الحقيقة الدينية حقيقة وجودية, لا نظرية.. لا يسأل فيها ما هو الله؟ بل كيف يعيش الله مع وجودنا؟..وكيف نكون نحن مع الوجود امامه. كما ان علاقة الله بالإنسان تتأسس على علاقة الإنسان عينه بالله. اذ ان الله لا يغلق ذاته , ولا يحده شيء عن الآخر..

لذلك تعيد الوجودية العلاقة بين الله والإنسان والوجود.

وعلى هذا البعد الكيفي , في فهم الدين , فهما وجودياً , لا انفصام بينهما, نادى كيركجارد بـ(الوجودية المسيحية)..

6

تحقيق الوجود الأصيل, يقوم على الاندماج بـ (المثل ,القيم العليا , صفات الله).
بالتأكيد هنا الاندماج واقعي, يتم بإنشاء علاقة وجودية حياتية مع الله, وليس ضمن عناوين غيبية طقوسية كما عرفها المعبد تاريخيا. بل من خلال الناس/عيال الله.
...كما بالتأكيد هنا التعالي باطني داخلي, أي انه عروج في معظم دلالاته الصوفية الاصل.
آلية ذلك النزوح مع ياسبرز هو ما يسميه (وجدان الليل), وهو الوجدان الذي يتمرد به الإنسان على القوانين البشرية المألوفة والتي تسمى معه بـ(قوانين النهار)..

إما الخروج عن ذلك (عالم المثل) والتشيئ في روتين الحياة فهو ما يوازي العدم , و إن سمي موجودا مجازاً أو هو مايستحق تعبير هيدجير؛ (الانتقال من مكان إلى مكان دون التواجد في أي مكان) . أي ما يمكن تسميته بـ(الموت الوجودي) قبال (الموت العضوي).

7

معرفة الله لا تتم بمعرفة كلامية نظرية[117] , و إنما من خلال علاقة وجودية معه. فالله

[117] لطالما كنت أئن في عدم تلمسي شيئا من معرفة الله, عن الكتب الكلامية, أيام الدراسة الدينية, فاشعر بجفاف تام في هذا الموضوع. لذا احتدمت وقتها كثيراً حين قرآتي مقولة مالك بن نبي؛ ليس المهم هو البرهنة على وجود الله للمؤمن عقليا , بقدر ما هو جعله يشعر به.

ليس(فكرة نبرهن عليها بل هو موجود نعيش في علاقة معه) كما هي كلمة كيركجارد. و الإنسان لا ينطلق في العلاقة هذه من حالة المفكر المحلل للوجود فكرياً وفلسفيا و إنما من مشاعره وحاجاته البشرية والعاطفية , من شعوره العميق إلى العلاقة مع المطلق , المثل العليا , المتناهي , الله ...ويؤكد ذلك ياسبرز ايضا في ان ذلك الادمان على معرفة الله معرفة موضوعية (فلسفية , كلام, عقيدة) هو خطأ كبير. لذا من الضروري فهمها على إنها معرفة تتاتى باجتماع الإنسان بالله في أحوال معينة, مثل؛ الألم , الموت , الشعور بالذنب, المصائب , الحاجة. لذا كانت المعاناة وجوديا, لدى الوجوديين , هي بداية المرحلية الدينية , حيث معها يتشكل أفق آخر في نمط العلاقة مع الله[118].

وفي هذا الاطار اعتبرت الوجودية المؤمنة ان الانبياء وجوديون, لانهم لم يحاولو اثبات الله عن طريق البرهان العقلي والقياس المنطقي. بل لم يكن ذلك مسارهم اصلا مع كل الاشكاليات التي عالجتها حكمتهم.

8

في نقده للافكار النظرية للدين والتوجه الى الذاتية والحياتية, كان يستدل كيركجارد؛((بان المسيحية لم تكن الا حياة المسيح, فتلامذته لم يتلقوا عنه افكار, وانما مثلا رهيبة, يبذلون قصارى جهدهم للتأسي بها)), وان المسيح لم يعرض (نضرية ولا قدم للناس مذهبا.. ولكنه كان يسلك ويتصرف, لم يكن يعلم الناس نضرية الفداء, وانما فداهم بالفعل.)), لذا اصر على انت تكون حياة المبشر ورجل الدين هي عين تعاليمهم . تعود هذه الرؤية الى مسالة(الوجود موقف), وان الايمان يرتبط بسنة نبي الرسالة وليس بسند الرسالة.

القدوة, والامامة, تحدد وجودها مع النبي مثلا, ليس بما يحمل من السماء بقدر ماحملت منه الارض في جياعها ومضلوميها .. مواقفه الحياتية/سنته. بحيث ان السنة ليس كتاب اخر فحسب, بل انها اهم من الكتاب, كون النبي هو(القرأن الناطق) حسب تعبير الامام علي.. او مايمكن ان يُفصل بكلمة عيسى المسيح(انا الحقيقة).. وهذا مايجعل لها الاولوية على القران في الدليل الشرعي, حتى وان قيل بنسبيتها واطلاق القرآن, لانه أصلا لاوجود للنسبية هنا. لان المثل مطلقة سواء في القرآن أو في السنة. (القيم العليا) التي تمثل ماهية الخلق الانساني معصومة لان الماهية هي الماهية.. اجل تطبيقهاتها الزمنية واشكالها فيها تختلف فحسب..

---

[118] يحدد قمة تلك العلاقة ليرى ان الانسان يشعر عن طريق خطأه أنه أمام الله. وأن شعور المرء بخطئه، هو شعوره أنه أمام الله أصلاً.. وعن ذلك كانت رؤيته في فكرة التواصل _ كاهم شرط وجودي _ هي (الوجود أمام الله), بشكل يشي بصورة اجمل لوحدة الوجود. وللصلاة الاكبر. بعيدا عن الحلول والاتحاد في المنحى الصوفي. وهو منحى له مببراته. مع ذلك اعتقد ان الوجودية يمكن ان تعتبر العين الصافية الاجدى لغسل جمال الافكار الصوفية من ادرانها.

تخدم رؤية كيركجار اعلاه, فكرة العودة الى الرمز(حواري الدين), الى الناطق الرسمي للدين , بل يغدوا هو الاصل الذي يدور حوله الدين، لانه منطق مقولة؛ اناالحقيقة/المسيح.

9

أن كل حدث, و إبداع في الوجود ينشأ عن التوتر المتبادل بين الغيب والوجود , بين الإنسان والله. لذا الانسان الاصيل او انسان المعنى هو شريك في الخلق والخليقة , بما يجعله من فكرة الشراكة هذه حلاً بالغا لجدلية (الغيب والإنسان) والتردد بين (الجبر والتفويض).. يحتاج الامر الى التوفيق بين (الموضوعي والذاتي) بين (المطلق والنسبي) ، (اللازمني ، والتاريخي), (المثالي ، والمادي) .. توفيق بين (الغيب والواقع) ، بين (الله والانسان) ، بين (الماهية والوجود).

وكأن الله سبحانه ترك الحقيقة مهمة للانسان يقولها عنه. اذن على الانسان ان ينتظر الحقيقة من الوجود وليس من الغيب.. ولكن الانسان لن يصل لها حتى يقترب اكثر فاكثر من الوجود في غيبه، وفي عين ذلك يقترب من الله, او من ذاته, التي تقطنها روح الله ونفخته وشيء ذاته..

الوجودية وخطايا الفلسفة الاسلامية التقليدية

(فقط حينما تكون الفلسفة قد اصبحت كبيرة في السن يمكن فهم جوهرها واصلها)..
جون دولوز

1

أكاد أصاب بالقَرَف المعرفي حين أمر على مفهوم (الوجود) مع قرون كادت أن تضيء فاعمت, سواء مع بداياتها التاريخية في الثقافة العالمة مع اليونان اومع الاتجاهات الدينية الممتدة عنها, المسيحية منها او الاسلامية او غيرها, تقليدية كانت او مدرسية, سواء في ورود المفهوم مستقلا , او فيما ظهر به لاحقا ضمن ثنائية (الوجود والماهية) المعروفة تاريخيا في مباحثها[119].. بدءا من عصور الفلسفة الاسلامية المزدهرة_ كما يخدع التاريخ بتوصيفها_ مرورا بتقليدية المسار بعد ذلك, مع كل النهايات في عموم المنهج الزاخر بتجريديته, وتيهه[120] في دروب خالفت الطريق الطبيعي للوعي الانساني, وبالتالي سكره على طول ذلك, بحال صعب ان يعود به مفهوم الوجود الى شد اقدامه في تأسيس الانسان, حتى وان تغيرت الاولوية في تلك الثنائية(وجود, ماهية) في طريق الفلسفة المدعاة.. انتهاءا _ في المدار الاسلامي_ بالخطوة الأبرز في احتضان مفهوم الوجود, بمركزية مناهجية مع صدر الدين الشيرازي(979 -1050 هـ) الملقب بـ (ملا صدرا) في القرن السابع عشر, ومدرسة الحكمة المتعالية, ولكن للاسف زادت تلك المدرسة الطين بلة, حين اخذت مفهوم الوجود الى طريق اخر غريب عليه, زاده تيها. كونه(مفهوم الوجود) لم يكن في سالفه

119 رغم ان مبحث الوجود؛ الانطولوجيا كان المبحث الرئيسي الثالث الى جنب مبحث المعرفة والقيم, الا انه كان هامشيا في مداخله ظمن المنظومة الكبرى, وبقي هذا الامر حتى اثارة فكرة الاصالة بين الوجود والماهية في فترة متاخرة, حتى على ابن سينا, ومايحال على رأيه فيها , ماهي الا انتزاعيات من افكاره.. وبكل الاحوال مهما بداء الانتباه الى مفهوم الوجود, فقد كان خاويا من كل معنى, بحيث لايمكن ان يشكل (مفهوما), بماللكلمة من معنى في الانطولوجية التقليدية, ومنها مدرسة ملا صدرا. الى ان تحول حصرا مع كيركجارد في اطار نحته(الوجودية) كاول مدرسة في فلسفة الوجود.

120 ليس المسالة فقط انها فلسفة تستحق التوصيف الشعبي(لايعرف الانسان فيها رجله من يديه), بل لانها تفعل اغتراب الانسان عن حياته الى مدارات, هي مفازات,ليس منه, ولااليه..مشكلة الفلاسفة القدامى انهم لايستطيعون العيش الا فيها.. وهنا قتلت الحكمة الشفوية, بشفاه حبها, في اثينا.

المدرسي إلا مبحثا هامشيا, لم يبلغ الى مستوى المركز كما هو مع ملا صدرا[121], لتتاكد اسوار المفهوم في انغلاقه الاصل. اذ ارتفاع قيمة مفهوم ما في مدرسة ما, يزيد من ترسخه وانغلاقه, فتثبت حدوده المفهومية؛ تعريفه, دلالته, مداخله, حدود تواصله مع المفاهيم الاخرى.. مما يفضي الى صعوبة منحه مفهوما اخر. تماما, كما هو الامر مع المفاهيم التي تبناها التراث الاسلامي, على ايد رجال سموا بفقهاءه, كانوا سجانيها بجدارة.. فكان من الصعب على الاجيال ان ترى في تلك المفاهيم دلالات اخرى في الحياة, يتأسس بها وعي جديد, ونغمة جديدة للبشرية, رغم انها اجتهاد بشري.

مفهوم الاسلام نفسه, لايمكن لاحد ان يقول انه خصم في الادبيات الاسلامية. فكيف بالحلال والحرام, والوطن, والوجود, الزوجية, الشرعي, الحب, الالم, العذوبة, القيمة.. بل ان النبي والقران لم يحاولا ذلك, وانما تركا ذلك للتجربة البشرية وابداعاتها..

خطت الفلسفة التقليدية لمفردة الوجود مفهوما, سلبت به القيمة الاعظم لهذه المفردة بين الكلمات.. وبالتالي تعثر وجودها المفاهيمي الحقيقي؛ دلالتها, وحيها.. أي مُنح المفهوم محددات جعلته غريبا عن تصوره الحقيقي, سيما اذا عرفنا ان مهمة الفيلسوف والفلسفة قبل كل شيء هي اكتشاف الصورة الحقيقة للمفاهيم, وتقديمها للانسان بلحم ودم, في بعد الموقف الوجودي. وان مشكلة الحياة هي مشكلة المفاهيم, بل الحياة عبارة عن مجموعة المفاهيم او عالمها[122](ثورة, حب, وطنية, تدين, فراق,غدر, وفاء, نبوة, ابوة, امومة, غياب, حضور, خير, شر, جمال, قبح....), كما ان مشكلة التاريخ هي مشكلة المفاهيم, بل ان تاريخ الصراع في شتى اشكاله, المذهبية والسياسية, كان تاريخ اللعب بالمفاهيم, وما كان من احداثه الا حسب رؤية الاجيال والشعوب لها, كل على طريقته, وفي ذلك التقاليد والاعراف..

2

لم ترتكب الحياة اخطاءها الا بتيه المفهوم معها, سواء في المعبد او في القصر, او في ساحة الحرب. ولم يقع الناس ضحية في انقياداتهم الحماسية الا بذلك. اذ لم تكن هناك سلطة في الناس كما هي سلطة المفهوم, سيما اذا كان وراءها السلطان او رجل الدين.

في الجانب المعرفي, لم تكن هناك عثرات لتاريخ المعرفة, الا الاغلاق الدلالي الذي مورس مع المفاهيم. بحيث لم تتاخر البشرية في صيرورتها الا بذلك الاغلاق.. لذلك لم تنجح من التيارت التاريخية او رجالها الا بكسر ذاك الطوق, او حفر ذاك الجدار المدشن لاغلاق المعنى, ولم تكن القفزات التاريخية القليلة في المعرفة البشرية الا لانها كانت

---

[121] رغم ان اول انتباهة الى الابداع الصدرائي يوجه الى انقلابه من اصالة الماهية الى اصالة الوجود, وهذا هو عينه ماعتيد في اول خطوة مقاربة مع الوجودية مع الكثير, ولكن الجديد في الابداع الصدرائي هو في قدر مفهوم الوجود في مباحثه.

[122] للمفاهيم عالمها الخاص, له تكويناته, كما للانسان عالمه, وكما للغة عالمها...هناك كثير من العوالم, التي حلت في العنوان الاعتباري لدى الفلسفة التقليدية. رغم ان اثرها كان اكثر من المادي.

انقلابية انفصالية على القديم, اما التواصلية التراكمية فلم تكن الا لصا يسرق من البشرية زمنها. وهو امر رسخ اخيرا, في شطب التفسير التراكمي التواصلي في حركة التاريخ . وتفسيره على اساس الانفصال. مع معظم الاتجاهات الحداثوية غربا.

قفزات الانبياء كانت بتلك الشاكلة.. ابدا لاتوجد بعثة نبوية تواصلية مع افكار وقيم المجتمع, كل الانبياء كانوا انقلابيين انفصاليين _ انفصال من اجل مفهوم الوحدة الاوسع/ الوحدة الداخلية للذات تسبق في عرف الانبياء الوحدة الخارجية للجماعة, والمؤسسة لها؛ تمزيق قريش لاجل وحدة العالم.. اذ انفصال عمار ابن ياسر عن ابو لهب هو الذي وحد الجزيرة العربية بالصين شرقا الى قرطبة غربا _ على مجتمعاتهم, لذا الجميع حوربوا دون استثناء. ومن هناك وازى مفهوم الانقلاب والانفصال مفهوم التمرد, وهذا الاخير غدا مع الاسلام موازيا للمرتد؛ ولقد ارتد الرسول على افكار قومه.. كان كيركجارد يرى لو ان عيسى عاد لقاتلوه هولاء.. بل قد يكون تحت صليبه في كنيسة من الكنائس.. والامر سيان مع باقي الانبياء..

قد يقال؛ ان عدو المفهوم تزويره, وليس ضعفه, وهو صحيح, ولكن هنالك مدى ابعد, في ان عدوه اغلاقه وتعطيله, مع رجل الدين, المثقف, الفيلسوف, الفنان..مع الثائر والحبيب, على حد سواء.. كما ان صناعة الانسان تتم بمنحه المفاهيم في وجهها النقي, وهي مهمة الانبياء الاولى؛ ماهو الصدق, الكذب, الوطن, الدين, الحقيقة, الحرب, المرأة.... دائما انبعاث المفاهيم تاريخيا ترافق مع انبعاث الانبياء..

3

أعجبت بهذا الرجل(ملا صدرا) ومدرسته كثيراً، وسخطت منه في نفس الحين. ولكن دون القرف الذي لاحني مع عموم الفلسفة تاريخيا.. أعجبت به لأنه توقف عند هذه المفردة دون كل من سبقوه, ليرى مصرّا إنها القيمة المعرفية الاولى. وسخطت عليه لأنه رغم وعيه قيمتها, اخذها الى غير سرها الحياتي, وتركها في قافلة ارسطو دون قافلة ابو ذر, فارسطو في وعي الفلاسفة المسلمين نبي[123], او نبيل بارستقراطيته, بينما ابوذر صعلوك من قبيلة غفارى ينتمي الى العوام بفقره..

صحيح ان ملا صدرا زحزح كثيرا من الصخور التي وضعها القدامى فيه, والاهم انه انتبه الى دروب لم تكن تسلكها الانطولوجيا التقليدية, ولكنه ورّث وراءه مفهوما لدرب اضاع به اهم الدروب.. ومن ثم حصر الحقيقة بمذهبه, تعاليا على أي فلسفة, لينتهي خانقا لمفهوم الوجود ومايرافقه, ومانعا[124] اياه عن اي صيرورة في اكتشاف دلالات ذلك المفهوم,

---

[123] وضع اكثرهم احاديث للرسول تشير الى ان ارسطو نبي لم يعرف.. واوردها الباقين فرحين بذاك الوضع على الرسول..بيما كفّر كثيرا من اولئك ابو ذر, بانه خارج على الاسلام ومثير فتنة.

[124] من ضمن مايُرى في مقولة جاك دريدا(اكثر من لغة),بانه؛(اذا وقع الاجماع على دلالة بعينها فهو اغلاق نسقي يقتل في اللغة ماهو بطبعه متعدد ومتنوع)

الـذي يتنضـج عـادة بجـدل تواصـلي بـين (التجربـة البشـرية واللغويـة)فـي وحـدة واحـدة, والاقتراب من المنصـة المفاهيميـة التـي يمكـن ان يـرى بهـا افـق الحقيقـة, لان المفـاهيم هـي المعبر الوحيد للحقيقة. رغم ان ملا صدرا اعار مفهوم الصيرورة جل اهتمامـه, وهـي عينهـا من جرت به الى (الحركة الجوهرية), كـاهم التفاتـة فـي منظومتـه ... وبالتـالي تغدو مدرسـة ملا صدرا حانة اخرى في الشرق لسكر المفهوم. بل انه في عين اهتمامـه المركـزي بمفهوم الوجود, وترسيخه بذاك الحد المفهومي غدا اكبر ساقي له في تطوحه الشرقي..

وهكذا بقيت تركته تلك تجري سكرى لقرنين تقريبـا, والـى يومنـا هـذا, فـي طريـق عـز على التلاميذ أن يسلكوا بها غيره[125], او يتمردوا عليه, بل غدت لديهم آلهـة الحـق الفلسفي... اذ لولا تسليم ملا صدرا تلك الفكرة جاهزة بثوب اخر للمفهوم(الوجود) مـع التلاميذ, وبتلك القدسية[126] لكان من الممكن تصور وجها اخر له ينبثـق مـع متـألم لـه هنـا او هنـاك, كمـا وقـع مع الغرب فـي وعيـه ذلـك التصـور النبـوي للوجـود دون نبـي او ديـن. بينمـا المسلمون رغـم الـدين والنبـي, بـل والانبيـاء الثـانويين, وبكـل تلـك المعطيـات الوجوديـة معهـم فـي الاسـلام وروحه, ولم تخرج عنهم تلك اليقضة الوجودية, التي استيقض عليها الاخـر, بينمـا اسـتيقظنا نحن على تهمة الحادها فقط, وفقط..

تماما كما حصل مع نضرية الحسن والقبح المعتزليـة, بجهوزيتهـا قبـل الـف ونيـف سـنة, ولكنها غابت معنـا, وظهرت فـي القـانون الطبيعـي غربـا..او كمـا تحسـر الطهطـاوي, حينمـا قلبها في اوراق مونتسكيو مع روح القوانين.

4

كانت المشكلة؛ هو أن تلك الفلسفة الاسلامية لم تُبقِ للخلف الاسلامي فرصـة لتفكيـر آخـر في مفردة (الوجود) وقدرها المعرفي, بما شكلته ثقافتها سورا عـن الـوعي, لمـا اتصـفت بـه كقيد, صَعُبَ الخروج عنه, بعد ان غدا المفهوم ارتكـازا للحقيقـة يحمـل قدسـية معرفيـة جعلتـه عنوانا دينيا يرتبط حتى بالاصول.

اغلق المفهوم على جهة, ومن ثم عمد بالمعبد..او باسم العلم, وهو يكفي بشـكل مـا, سيما اذا امتـد الامـر الـى عنـوان الفلسـفة وسـطوتها المعرفيـة, وخانتهـا الارسـتقراطية البعيـدة عـن العوام..

من الافكار التـي تـرد مـع بـن نبـي فـي هـذا الموضـوع بالتفاتـه نيتشـوية بـالغة, فـي نجـاح

---

[125] التهمة تأخذ تأويلها, في منطق مقولة محمد عبده, في مناقشته المشهور مع كبار مشيخة الازهر؛ ((ماصبحت علما فردا حتى تخلصت مما علق بي من اوساخ الازهر, واحتاج عشر سنيين اخرى لذلك)).. اذ العقيدة المعرفية او الدينية, كلما كانت اكثر ذهابا في زوايا الذهن كلما كانت اقل تقبلا لاي فكرة صحيحة مضادة لها.

[126] يفتح مفهوم السلطة في المعرفة اوسع ابوابه من جهة المقدس في الخطاب.. لفوكو في ذلك كلام معروف, كما لتطبيقات اركون كذلك في الاتجاه الديني خصوصا, في العلاقة بين الحقيقة والمقدس.

الرسالة عربيا, رغم الجوار الحضاري/ البيزنطي, والساساني..فيحيل ذاك الى عين الفراغ الفكري والحضاري العربي عند الصحراء, أي بعبارة اخرى الى امية تلك الارض.. هذا الفراغ, الذي ملء بروح الرسول, تلوث بعلوم الاسلام.. وفي هذا الافق الاشكالي يحيل البيركامو قفزته الى جهة اخرى من مجرى التراث والتاريخ الى ماعبر عنه بقوله؛ (منذ ان كنت شابا عشت بفكرة سذاجتي, أي بلا افكار ابدا).

مدرسة ملا صدر مارست خطأ فادحا, حينما مارست انقلابا لغويا.. وهو امرٌ, المفروض انه بديهي اقصى البديهة, اذ عادة تكون الخطوة الاولى مناهجيا في خطوة المفهوم ممتدة عن مدارات اللغة وايحاءاتها الحرفية/ التواضع الاول/ البكر, الساذج.. وكلمة وجود ذات قرابة اولية مع مفردة حياة.. تشخص, واقع, شارع, هموم, مصير, شعور, احساس, معاناة... الا ان كل ذلك نُسف بالتجريد من بقية الفلسفة الاسلامية. وهنا تتوضح علة توقف اللغة عن حملٍ اخر, تستمر بها اللغة في توالدها, حيث يعود ذلك الى الاستهلاك التاريخي لمفرداتها على مستوى المفهوم, بما عبرنا عنه في سكر المفاهيم, باغتصاب المفاهيم..

5

بالتأكيد , لم يكن بالمقدور وقتها- مع الدراسة الاولى لي للكلام الاسلامي قبل احد عشر عاما- وجود الفلسفة الوجودية الغربية , كدراسة مقارنة, إلى جنب الحكمة المتعالية , لأنها في عرف المؤسسة الدينية فلسفة كفر[127] , والحاد, وعبثية, و انتحار.. وانت تدرس وسط المعابد ووضوءك معك..كما انهم لايعرفون منها الا سارتر وصداه العالمي والحاده,فالوجودية سارتر وسارتر الوجودية. دون ان يعرفوا ان سارتر, في كثير من افاقها, هو احد خونتها.[128], بحيث لايمكن ان نقول انه ينتمي الى كيركجارد.

اذكر ان تلك المعرفة الدينية في اللاهوت بقيت معي شبحا وصورة تجريدية لازمت سنيَّ دراستي الاولى, لم افهم أي شيء اسمه حكمة, سيما انك حينها؛ كي تكون مميزا عليك ان تكون حائزا على معرفتها. اضافة الى ذلك إنها كانت تأتينا حصراً في المقررات مع كتابي (بداية الحكمة , ونهايتها) لمحمد حسين الطباطبائي صاحب تفسيرالميزان ... اتذكر وقتها اني كنت أتسأل؛ هل سنُغمر بآخر قطرة من الحكمة مع آخر سطر من (كتاب نهاية الحكمة)؟ . كان التساؤل ساذجا, ولكن العنوان شرَّع تسأولي وسذاجتي. فهو من يصرح

---

127 من المؤسف حقا ان تجد الموسوعات الاسلامية, التي يفترض ان تكون تمحيصية محايدة وصفية,تختصر الوجودية بانها مذهب الحادي مخادع بمفهوم الحرية وقيمة الفرد.. اما الكتب المستقلة فحدث ولاحرج..

[128] الغرب يقع في ذلك ايضا, اذ الكثير منه,يرى الاسلام هو اسامة بن لادن, وابن لادن هو الاسلام.. المؤسسة الدينية الاسلامية واقعة ايضا في هذا التنميط مع المسيحية.

ضمنا بذلك.. اذن لما لأقول ان التسمية (بداية/نهاية الحكمة) هي من كانت ساذجة, او خادعة لفتى مازال غضا طريا, رغم ان صاحب المؤلفين ممن يمكن اعتباره دون مبالغة من اواحد رجالات المعرفة والتصوف والانفتاح في المؤسسة الدينية في النصف الثاني للقرن العشرين, بل هو اكبر متصوفة هذا الزمان في قناعتي, الا انه وقع في مشكلة التلميذ اتجاه درب ملا صدرا, وحدوده الجغرافية والمذهبية .

كنت اردد ذلك السؤال كثيرا..

بالتاكيد لم يكن هنالك ايا من الحكمة ... بل ألآن افكر عن خجل, فاجد كتيبا من كتب جبران خليل جبران, ليكن مثلا؛ (حديقة النبي) الذي لم يكتمل بوفاته خيرٌ من الف كتاب -ارهق مالية الفقراء- من تلك الكتب, رغم ان جبران كان فيه مبشرا بجدارة.. نبيا يسمع الوحي بألمه, لكنه لايقول الا الآم الناس.. كل ذاك الابداع مع جبران ولم يجرؤ على وسم كتابه, حتى بـ؛ حكمة النبي[129].. او اقلها رمزيا بـ(الحديقة العالية) كما هي تسمية الحكمة المتعالية, علما ان التسمية تشير الى صيرورة معرفية لاتتوقف في تعاليها, بل تحمل وشي الاطلاق واللاتاريخي[130], في صوابها.

المهم, هو اني بعد حين, قطعت اثناء دراستي؛ أن التلاميذ, بل الأستاذ وعموم الاتجاه وأساتذته واساطينه ليس لديهم من الحكمة الا اوزارها, لايملكون بتلك الدروس, حل اشكالية حياتية, انسانية واحدة.. او التحول منها الى شيء يسمى الحياة؛ الانسان ومايلاقيه في وجوده[131], رغم ان التداخل بين الحياتي والوجودي واضح جدا, بل هما وجهان لعملة

---

129 يعتبر الكثير من متديني الكنيسة المعاصرة ان حديقة النبي لجبران بمثابة انجيل القرن العشرين, بل اني واقعيا امام الذات, ارى كتب جبران ترقى على مايدعى انه الانجيل..ليس فقط لعظمة ماهو في كلمات جبران, ولكن لخروج الانجيل الى ايادي لاتعرف كلمات عيسى, ابدا.. سيما ان عيسى وجبران يسرحون في وادي واحد.

رغم هذا القدر الواقعي للذات الدينية من كتاب جبران ولم يجرؤ الرجل على ان يصف كتابه باكثر من ذلك.. عموما مسالة العناوين الضخمة في جهة الحقيقة, مسالة لها ابعادها السيكولوجية في المؤسسة الدينية سيما الشيعية؛ منهاج الصالحين/ نهاية المرام/الكفاية/ الكافي.. والامر يمتد الى المدارس و الاتجاهات، او الالقاب.. المسالة لها بنيتها الخاصة التي تقع خلفها كثير من العاهات. اذ لاتوجد تسمية محايدة, تعتمد قاعدة التعريف المنطقي (يسمى الشئ باسم لازمة) .. كما هو مع الوجودية عينها، او الوضعية او البنيوية .. بينما اعتادت المؤسسة الدينية ان تسير في تسمياتها بطابع (تقييمي) تقريري لا حيادي.

130 ترى مدرسة ملا صدرا انها فوق نتائج الفلاسفة, وانها تتعالى على تاريخ الفلسفة. سيما في جهة انها جمعت بين العقل والعرفان.

131سافر احد التلامذة من زملائي حينها اثناء تلك الدراسة وكان مجدا في دراسة المعقول والمنقول.. الى احد المدن كداعية, فعاد بفشل وخيم, تحسر حينها امامي, ان علومه العقلية تلك لم تجد مع الناس شيءا هناك, ولم يستطع من خلالها ان يجد حلا لاي مشكلة حياتية لما يدور بين الناس في عموم قضاياهم.. اذ جميع تلك العلوم العقلية هي علوم تجريدية خارجة عن دائرة الحياة مطلقا, رغم انها تحمل

واحدة.

6

يفضل هنا البدء بمنهج معاكس لما اعتيد نقديا في تحديد مفاصل التيه في مدرسة ما, او فكرة ما, حينما يفكك خلل تلك المدرسة او الفكرة نسبة لاسس مفروغ منها , توفرت في المنتج المعرفي العام, كقياس قيمة.. اي ان ذلك الاعتياد المنهجي محصور فقط بتوفر مادة انموذجية سابقة مخالفة للمدرسة او الفكرة المدروسة نقدا. ولكن, طالما ان التراث المدرسي او الاسلامي عموما للاسف اصلا لايحمل معايير جاهزة في خصوص الموضوع- الوجودية كمنظومة - يمكن ان تقاس عليها, لذا يتحتم البدء مع الصورة الحيوية المتاخرة للفكرة الوجودية فيما وقع عليه الغرب او ناضل من اجله, فالنضال ليس شرقيا فقط, كما المسجد ليس عربيا دائما, وهذا شأن الحقيقة..

من جهة أخرى سيوفر لنا البدء من المدرسة الوجودية دون غيرها اختصار تحصيلها كمادة تاسيسية ومقارنة هي الاساس في الدراسة هنا, على عكس الحكمة المتعالية. ولكن هذا لايعدم الاعتماد على المدارات الوجودية في التراث الاسلامي او الديني والتاريخي عموما, الا ان ذاك سياتي متاخرا على مستوى الغاية في البحث, لمحاولة مع وجودية اخرى, تنتضم معها كل التجربة الجمالية للبشرية دون أي انتماء, يحدده كيركجارد او سارتر, او من تملكته التسمية..

7

دون أي معاناة يرى المتتبع للتراث الاسلامي, في مداراته التقليدية ان هذا التراث لايحمل اي اهتمام بمفردة الوجود_ سيما على مستوى المفهوم؛ مهما كانت دلالته_ الا على مستوى الهامش, وهذا ماجعلنا نحصر المقارنة الاجمالية مع مدرسة ملا صدرا, لانها الوحيدة التي جعلت المفهوم اسا, بتمركزها على مسالته كمبحث تبدأ به باقي المباحث. وهذا هو السبب الثاني الذي جرنا الى اختيار هذه المدرسة للمقارنة بما لاقته مدرسة الحكمة المتعالية من انبهار, جر الكثيرين الى توصيفها بالوجودية الاصل, ليس من الاتجاه التقليدي للاسلاميين فحسب , وانما من مثقفين دينيين عرفوا اثر الوجودية على الفكر والواقع المعاصر..

عموما, غياب المسالة الوجودية في التراث, او اقلها مفردة الوجود, او غياب تنشيطها او خلقها كمفهوم, وبالتالي غياب قيمته, او تيه فكرة ملا صدرا عنها, لايجعل من التراث الاسلامي غريبا عن البصمة الوجودية, وانما ذلك فقط في المباحث الفلسفية والفقهية والاصولية في اطارها التقليدي, لاننا سنجد في عناوين اخرى من التراث مسار وجودي عارم, وريادة نوعية تعتبر اصلا اوفر من الوجودية في حصادها الرسمي, لذا ستكون

عناوين كبيرة؛ الحقيقة, الوحي, الصيرورة, المنطق, الحكمة.. فشتمها امامي, بعد ان خذلته مع كل تلك النين التي جهد يدرس فيها.. كل ذلك لانها فقط, ليس من الناس ولا لهم.

مادتنا الوجودية, او اسسها من خارج الوجودية نفسها, علما انها مادة لاتنتمي حصرا الى الاطار الاسلامي او الديني.. تماما كما ان هناك رواقا اخر للفلسفة خارج الاطر الفلسفية التقليدية في التراث, يحمل حقيقة الحكمة, وان رسى الامر معها على انها اصناف ادبية, او فلكلورية لافلسفية. وهو شان اخر في غدر الفلسفة مع مفهومها..

الاسلام باديانه الكبرى مادة وجودية بالغة, بدءا من الانبياء وكتبهم الى عموم ماانتسب الى الرمز الممثل للحقيقة الدينية, والناطق بها.. وذاك لاغير مافتح اعتقادنا بالحل الوجودي للدين, حتى انه لم يكن اقتراحا او قناعة منهجية, بقدر ماهو ايمانا بانه الجوهر الطبيعي لمنطق الدين والحياة.. وبين الايمان والقناعة مسلة قلب لا مسيرة عقل.. مسافة ابراهيمة في شوطه الالهي, الذي ينتهي بـ((ليطمئن قلبي)).. والغريب انه سنجد الاتجاهات الصوفية المتهمة تاريخيا اقرب للحقيقة في كثير من الزوايا_ دون كل الاتجاهات الفلسفية والكلامية والفقهية_ للزخم الوجودي الذي تحمله. وهو ماسيعيد لها شراكتها في انتاج الحقيقة الدينية

ومايمكن ان يقطع به لهذا الحل هو ان المنطلق الديني كان وجوديا باعلى صوته, لكنه صوت خنقه التاريخ بعقده المدرسية والمذهبية والسلطوية.

اذا رُغِب ان يُرى الاتجاه الوجودي الديني اتجاها فلسفيا, وهو كذلك, فالتراث الفلسفي الاسلامي اتجاه مضاد له تماما, ويحمل نفس التضاد الذي كان عليه التراث الفلسفي الغربي من افلاطون الى هيجل مع الوجودية الغربية.. ولكن, بكل الاحوال, مسارنا يتجاوز الاتجاه الفلسفي الاسلامي الى الاتجاهات الاخرى داخل الاسلام, وخارجه, لان التاصيل للحل الوجودي هنا يتجاوز حدود الانتماء بكل معاييره حتى الدينية منها, بحثا عن المعنى مع الانسان مهما كان دينه واينما حلت روحه.. بدءا من رموزه النبوية الى رموزه المهمشة تاريخيا الى الاتجاهات المتهمة, الى الاصناف الابعد عن خانة الفلسفة المدعاة تاريخيا مع فئة معرفية بعيدة كل البعد عن الفلسفة, مازالت الامة مخدوعة بها ..

لم يكن الامر بهذا الشكل والمنهج محاولة قسرية في شد لوحة وجودية تُفرض على الاسلام, او تصوره احلامنا انه كذلك..وانما لان الاسلام نفسه حلم بذلك. ولكن احلام الفلاسفة ليس كاحلام الانبياء.. واحلام الفقهاء ليس كاحلام الثوار.

وهذا لايتم الا بغسل الذات من كل قراءة مذهبية للاسلام.. أي التنازل عن كل القراءات, لان معظم ماوصلنا كان مذهبيا_أي تحيزيا لاطائفيا_ بشكل من الاشكال. لاسباب كثيرة, تعود الى ثلاثية (الجهل, والمصلحة والجبن). بحيث دائما هنالك تداخل مع الديني في القراءة, سواء من المذهبي الطائفي او القومي او السلطوي باوسخ اشكاله[132]. والغريب ان كثيرا منها معروف ومتداول بصورة معلنة, ويُسترجع دون ازدراء.

---

[132] انضر التغطية الرائعة, لتلك البنى واسرارها, في التداخل بين الديني والسياسي بالمعنى العام في المعرفة الاسلامية في كتاب؛ عبدالمجيد الصغير؛الفكر الاصولي واشكالية السلطة العلمية في الاسلام,دار المنتخب العربي,بيروت, ط1 ,1994م .

من اهم خطا التطهير هو تجاوز مفهوم الفلسفة عينه, والعودة من جديد لغسله من دلالاته التقليدية التي مازالت ترزح بها كثير من الامم والثقافات. والتنازل عن ذاك التراث النضري الى حالة معاشة مع الرموز الممثلة للاسلام, والتي لها وجوديتها الخاصة المفارقة احيانا بالتضاد مع الوجودية الغربية, ولكنها بكل الاحوال تبقى وجودية, لان هدفها الاساس هو الوجود الانساني, في قيمته, كأله نازل,وليس كحيوان ناطق.. صناعة الانسان, لا انجاب البشر.

8

بين (الحكمة المتعالية لملا صدرا) و (عموم الوجوديات بكل اطيافها) تقاطع, بل تباين تام لا انتماء بينهما إلا تشويهي بما لا يمكن معه إجراء أي مقاربة. اساس ذلك التضاد هو التباين الجذري في منظومة المفاهيم, أي تباين في المفهوم. اذن فهو يبدأ من الأساس, اتساقا مع الانتفاء في(وحدة الموضوع) كشرط منطقي.. بل يغدوا الامر الزم شرطا, في انتفاء (وحدة المفهوم) ايضا. وكأن كليهما يتحدث في افق اخر, رغم ان كلمة وجود هي التي تصول وتجول مع كليهما, وان اشكالية(الوجود والماهية) والاصالة بينهما هي الاساس الاول ... وعلى هذا لايمكن قبول مدرسة الحكمة المتعالية كاتجاه وجودي, بل هي اتجاه اجنبي عن الفكرة الوجودية, وتغدوا كل خطوة مقاربة جريمة معرفية بحق القيمة الوجودية في ممثليها.. كمن يريد فتح وجه تتوحد فيه صورة جمال الدين الافغاني واسامة بن لادن, لتوفر مفردة الاسلام في ادبيات الطرفين. مع الفارق الانساني في المثل.

تبقى الحكمة المتعالية اتجاه في (الانطولوجيا) تعتمد الوجود المجرد, وتأخذه كموضوع, تسلط كلياتها العقلية المسبقة عليه, محال ان تتعدى به الى اتجاه (فلسفة الوجود), الذي كاد ان يطرد منه اكبر اعلامها؛هيدكر وسارتر..لدنوهم احيانا من تلك الانطولوجيا المقيتة. اذ لاجُماع بين الانطولوجيا والوجودية, كما لا جماع بين راهبة وامام مسلم, الا بتنازل احدهما عن دينه[133].

الغريب ان عدة دراسات, منها اكديمية حاولت ان تقارب بينهما لتجمع كثيرا من الخيوط بينهما بتكلف يصادر كل التباين بين المفهومين في المدرستين.. لانه من المستحيل ان تجمع بينهما في أي حديث غائي, سوى مفردة الوجود, وازمة الوجود والماهية, كاشكالية وليس كحل. كما سيفصل بشكل ما لاحقا. فمايراد من الاصالة بينهما يفترق تماما, سيما انه ينتهي مع الوجودين الى العناويين الحياتية, بينما تبقى الثنائية مع ملا صدرا في مدار التجريد وجميع مالحق بهما من مفاهيم؛(التقدم والتاخر, الاصالة والاعتبار/الحقيقي والاعتباري)..

كما ان الوجهة الاساس للمدرسة الوجودية هو الانقلاب على التراث الفلسفي واللاهوتي قاطبة في المنهج والموضوع والمفاهيم, بينما بقيت مدرسة ملا صدرا على ذاك المنوال, وهو الاساس الذي قامت عليه الوجودية او استحقت به الاسم بانصرافها الى الوجود

---

[133] **رغم اني افضل للاثنين سوية تركه. اذ لا خير بدين يمنع معبده حباً.**

الانساني عن الوجود المحض بتعريف (الوجود بما هو وجود) الموروث عن ارسطو[134].. ولو كان الامر مع ملا صدرا بانه اتسق مع الوجودية اقلها في خصوص موضوع الوجود, لاستوجب الامر نقاشا, ولكنه حتى في ذلك بحَثَ صدرا عن حقيقة الوجود ضمن نمط التفكير التقليدي المجرد.

بل لو تنزلنا في ان مفهوم الوجود لدى ملا صدرا صرح به في جهة الوجود العياني(وهو صحيح)وانه تعبير ينتمي الى الوجوديين في وصف الوجود, ولكن هناك فارق بين الوجود العيني, الخارجي العام, وبين الواقعي, الحياتي, الخاص بالانسان.. أي الاشكاليات التي تحيط بالانسان كواقع/ الواقع المعاش.بل ان كلمة واقع لها مفهومها الخاص لدى كيركجارد.حيث اراد ملا صدرا به الوجود المادي, بينما اراد به الوجوديون الوجود الانساني وتشخصاته. بل حتى الاشياءه الخارجية التي شملتها الوجودية بالوجود احيانا, فهو لجهة اثرها على الانسان منها فحسب, كاثر على الذات في عروجها او انحطاطها.. ثانيا ان الوجودية ركزت على نزعة الانسنة, وفلسفة المعنى, والقيم, في ذلك الوجود واسراره, وهو مالم يكن بتاتا مع ملا صدرا..

9

المسألة مع المتكلفين في المقاربة, أشبه تماما بالرجولة المعرفية التي لاحت المؤسسة التقليدية في القرن المنصرم في أزمتها مع تميُّز الغرب ومحاولة إرجاع براعة الدين معرفيا بالبحث عن مفردات الإبداع الغربي في القرآن. مفردات وجدت مصادفة, لااكثر ولااقل.. اتفاق لغوي فحسب, دون ان يصلا الى مستوى المفهوم اتحادا, التي على أساسه يتحدد القصد والغاية والهدف كأساس للمنظومة . رغم ان القرآن يحمل اكبر من ذلك على مستوى كليات الحقيقة.

تماما كما جمع للأسف أحد المفكرين يوماً امامي, بين (الوضعية) في المناهج الغربية , وبين مفهوم (الوضع) في علم الحديث/ الدراية, في العلوم الدينية , بعدما وجد اصلا لغويا واحدا بينهما, متجاوزا انهما في مدار المفهوم يبتعدان عن المدار اللغوي في الحرفية الاولى.. وان عمل اللغة لا تنتهي حدوده في ذلك المستوى.. تنتهي اللغة بتاسيس المفهوم في نهاية عمقه الحقيقي. علما ان التأسيس الاخير للمفهوم لايمكن الوصول اليه, لانه امر كدحي بصيرورة لانهائية, تبينها (انثربولوجيا المفاهيم). وبالتالي فاللغة لاتنتهي. سيما ان العمل الابداعي والجمالي للغة الذي يخدم انجاز المفهوم هو لانهائي اصلا.. اللغة مفتوحة في وجودها شانها شان كل العوالم, بل حتى المفهوم الذي هو المستوى الابعد في عملها, يمثل بداية جديدة لافق لانهائي في السياق. أي ان اللغة وجود مطلق, وهو مايؤكد ان الانسان وجود مطلق في امكانياته في جهة الجمال والحقيقة, لانهما(عالم اللغة والانسان) يرتبطان

---

[134] كانت الفلسفة الاولى تدرس الوجود من حيث هو وجود, بتجريد محض خارج مشخصاته وعلاقاته, بالتوجه في البحث الى القوانين الكلية التي تحكم الوجود, بما يتعلق مثلا باصل الوجود؛ هل هو قديم, ازلي ام حادث. عن الزمان فيه, الحركة, الكثرة والوحدة.. محدودية الوجود. حركة العالم ذاتية ام من الله. وماشابه.

معا اكثر من باقي العوالم. ومتى ماتوحد معها في وحدة وجود خاصة اكتشف اسرارها, والى هذا نشير في فكرة (وحدة الكلام والمتكلم).. العبارة التي وردت ضياغتها مع الصوفي الابلغ عبدالحميد النفّري.

إذن لا التقاء مطلقا بين الوجود كمفهوم في الوجودية الغربية و(الوجود) كمفردة في التراث القديم , أو كمفهوم في الحكمة المتعالية لملا صدرا...

لايمكن احالة اليقضة الفلسفية في المسار الوجودي الغربي, ساعة الى السهروردي, وساعة الى ملا صدرا, وساعة الى ابن باجه, لتشابه سطحي عقيم من هنا او هناك, كما دأب الكثير. فقط لوقوعهم على تشابه لغوي في تقدم الوجود على الماهية, او لورود مقولة تحسب انها تقول تلك المقولة رغم انها مضادة في بنيتها لها. بينما هنالك رموز تاريخية غير فلسفية ابدعت في الوجودية من خلال حياتهم (فلسفة الموقف) واسست للمعنى وقدست الانسان, كاسس وجودية, و لكنها لم تحمل شيئا من ثنائية الوجود والماهية ..

فالحلاج أولى من ابن سينا بالوجودية.. المتنبي أولى من السهروردي.. في ذلك بل قيس أولى من ابن رشد في ذلك .. كون الوجودية اتجاه حياتي لا معرفي, كما أن استخدام المفردة لا يدل على حمل الفكرة والمعنى حيث يبقى الفاصل مع المفهوم في المعنى .. إذ رغم أن المفردة كانت مع أرسطو , أفلاطون , ديكارت, هيجل , والجميع غربا وشرقا, الا ان رفض هؤلاء عينهم, واعتبارهم مضللي الفكر والفلسفة ,بل وسبب الدمار هو من أول أسس الوجودية .

على عكس سقراط لم ترد له كلمة في ذلك المبحث, سيما انه فيلسوف شفوي, او بالتساهل فيما نقله عنه أفلاطون في محاورة (فايدروس), ولكنه لديهم أهم الوجوديين واولهم في اتجاهه كفيلسوف حياة وفي حياته كموقف وجود ... وهذه النقطة تضيف تبريراً آخر ومن جديد لمقولة شريعتي (أبو ذر واحد ولا ألف ابن سينا), التي تسير معنا ضلا, لانها الاصل, وحينما تقتنع الجماهير بها تغير من تبعيتها وحياتها كثيرا.

احيانا يصل الامر في احالة نشوء الوجودية الغربية الى اطلاعها على مدرسة الحكمة المتعالية. بحيث رأى احد الباحثين الذين نهتم لفكرهم كثيرا؛ ((ان الوجودية ماكانت لتقوم, بتحولها من الوجود النضري المحض الى الوجود الواقعي لولا ملا صدرا)) رغم ان ابي الوجودية كيركجارد, أو المتأخرين عنه لم يسمعوا اصلا بملا صدرا, ولاشاه عباس الصفوي. اذ ان اليقضة الغربية في المسالة الوجودية, ولدت مستقلةً عن الخطأ الشرقي, وعموم الفلسفة الاسلامية القديمة, ناهيك عن ملا صدرا. لان تيار ملا صدرا لم يكن اصلا تيارا مشهورا ومازالت, بل ان مدرسة الحكمة المتعالية مجهولة في المجال العربي والاسلامي ذاته لفترة قريبة ومازالت لعدة اسباب؛

اولا: انها لم تكن فكرة تراثية لقرون الازدهار, تُنقَل كما تُنقل افكار ابن سينا او من هو دونه, وانما ظهرت في فترات الانحطاط المتاخرة في القرن الحادي عشر الهجري.

ثانيا: انها فكرة تنتمي للمدرسة الفلسفية الشيعية, والاطار المذهبي يلعب دوره كثيرا في تحجيم مجال انتشار الفكرة وتداولها.. فكيف مع الغرب باستثناء خطوات هنري كوربان في اهتمامه بنقل ذلك على مستوى يسير ومتاخر كثيرا عن فترات التاسيس الوجودي في الغرب..

كما ان المدرسة كانت موضع انكار محلي ومذهبي لعقود كثيرة.. المهم ان كيركجارد ولد ومدرسة ملا صدرا مازالت طي قبره وكتبه.

رغم ذلك, لايمكن بخس حق تلك المدرسة نسبة للمجال العربي الفلسفي والاسلامي عموما في عصور الانحطاط, حيث تمثل مدرسة الحكمة المتعالية مدرسة انعطافية في الانطولوجيا التقليدية, وانجاز تقليدي تجاوز التقليد, في اساطينه, وخطوة تجاوزية. ولكن لايمكن وضعها مع الوجودية لامن قريب ولامن بعيد.

كما ان عبدالرحمن بدوي عينه كراعي للوجودية العربية ارتكب من ذلك شيئا, حينما رأى ضرورة ان يُتخذ من المتصوفة العرب مأتخذه الوجوديين الاوربيين من كيركجارد, كي يكون للمذهب الوجودي اصولا في تاريخنا الروحي [135].. ليس المسألة في انه اختار زاوية المتصوفة في التراث. فهذه الزاوية اولى بكثير من زوايا الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة, لانها تحمل في طياتها ابداعات جدية وتأسيسة للمعنى دون غيرها, خرجت به على المألوف الديني والقيد النص, واستقلت بمقالة الحقيقة, وتجاوزت الاحكام. ولكن لان بدوي اخذ عناوين اقرب الى التجريدية في الصوفية, ابرزها مقولة الانسان الكامل, والتي اعتبرها دلالة على النزعة الانسانية, من جهة انها ترى الانسان مركز الكون, وانها تؤله الانسان, وبالتالي يؤول ذلك لديه, على انها تشير الى ان الوجود الحقيقي هو الوجود الانساني[136].. ولكن النزعة الانسانية, لم يكن همها تلك الافكار بقدر ما كانت ترى الانسان هو القيمة الكبرى التي من الضروري ان تخضع لها كل التشريعات والقوانين والافكار لها, وتقوم عليها, لذا اسست قبل كل شيء لحقوقه, ودافعت عن حريته, ومنحته اولويته في نظام الحكم والدين والفن؛ نزعة اجتماعية, ثورية, حقوقية, ابداعية.. بينما تشير الصوفية في مقولاتها تلك الى عناوين جدلية في اصل الانسان وعلاقته بالوجود وبعده الغيبي, ونسبه الالهي...

مبرر اخر معه؛ هو ان النزعة الصوفية تقوم على النزعة الذاتية, فهي لاتعترف بوجود حقيقي الا للذات (الخارج لايوجد الا بوجود الذات)[137], ولكن الصوفية في هذا لاتشير الى المقصد الوجودي في ان الوجود متقوم بالانسان, وان الانسان يمنحه معناه, وبالتالي وجوده_ على اعتبار ان وجود الشيء متقوم بمعناه_ وانما تشير الصوفية في تلك النزعة بشكل من الاشكال الى لوازم نضرية الفيض الافلوطيني, الممتدة معهم الى وحدة الوجود,

---

[135] انظر؛ بدوي, عبدالرحمن, الانسانية والوجودية في الفكر العربي, دار القلم, بيروت,1982,ص99.

[136] نفس المصدر, ص75

[137] المصدر نفسه, ص74

ونوع ارتباط الذات بالله, المحدود بالمطلق, الجزء بالكل الكوني, تعدد الواحد في الكثير.
بينما يمكن اخذ نقاط من الصوفيةهي اولى بتقريب اتجاههم الوجودي, سيما اذا عزلت اتجاهات من الصوفية عن اخرى,فلايمكن وضع الحلاج جنب الجيلي(الكيلاني) مثلا, واخذ الاتجاهات الاجتماعية في وجودها, والاتجاهات التي تجاوزت المناحي التقليدية في التشريع والتعامل مع الاسلام بصورة اكثر جوهرية, تعتمد عناوين يمكن ان يقال انها نزعات انسانية..يمكن ملاحظة النقاط لتي سار لها المفكر العراقي هادي العلوي كانت على خلاف بدوي, رغم تخصص الاخير. حيث وفق العلوي في كتابه (مدارات صوفية) مع الصوفية في تمييزه المدارات الانسانوية بعيدا عن رؤية الانسان الكامل.. وانما في اخذه الجوانب الحياتية والثورية والتمردية في تقيم ذلك. لذا يتجه احيانا لتقيم الانسانوية معهم بالبحث في شخصية الصوفي من خلال علاقة الصوفي بالعيارين والصعاليك والتعاطف معهم, سيما اذا كان العيّار متخصصا بسرقة الاغنياء[138].. عموما يمكن اخذ مقولة الانسان الكامل, كأس اعان الصوفية ان تصدر الى تلك الحرية التشريعية في الفعل الديني, او ان تكون مقاييسها مفارقة بجعل الكثير منها (اصالة الانسان على الدين) في كثيرمن زواياها, وهو المعيارالاهم في اعتبارها نزعات وجودية, اذ اصالة الانسان تعني اصالة الوجود, طالما ان الوجود هو الانسان لاغير.. وهذا ماوقع بخلافه بدوي احيانا , حينما نراه مهتما كثيرا, بمخطوطة ترى ان الوجود اثر حقيقي, والماهية اعتبار عقلي, ليراه ارهاصا للوجودية المعاصرة[139] , حسب تعبيره.. اذ من جهة هذه الرؤية تتبناها بوضوح مدرسة ملا صدرا, بما لم يشفع لها في انتسابها للوجودية. وهي انها رؤية تجريدية محضة لاتمت بصلة الى الحقل الانساني, أي انها رؤية انطولوجية عامة في الوجود العام العقلي. ومن جهة اخرى اهم؛ هو ان الوجودية في واقعها تنتهي الى ان الاثر الحقيقي للماهية مع الانسان وليس لوجوده العياني.. بل ان وجوده الحقيقي هو فاعلية تلك الماهية؛ شخصيته, ومنظومة القيم الانسانية التي يحملها.. وغيره مما يرد تفصيلا, في معرض نفي النزعة الوجودية عن مدرسة ملا صدرا. ولكن هذ ليس الاطار العام لمنهج بدوي في تأصيل النزعة الوجودية من التراث. اذ نراه مثلا, يعود جوهريا في وجوديته حينما نسب ابي حيان التوحيدي الى التيار الوجودي _ في مقدمته على كتاب الاشارات الالهية لابي حيان_ بألية تقيم النسبا الوجودي على الحدود الشخصية للانسان, حيث اخذ مع التوحيدي جهة الالم الذي يحمل صاحبه الى افاق سرمدية للذات, ليفتح عليه وجود اخر, يتصرف به في صنفه الابداعي, على غير المألوف.. لذا عرّف به؛ اديب وجودي في القرن الرابع الهجري عاقدا بينه والكاتب الالماني الوجودي فرانز كافكا مقارنة[140],تكفي لجوهرية الوجودية مع بدوي.

---

[138] تميزت معظم كتب هادي العلوي في ذاك. انضر مثلا في خصوص الاتجاه الصوفي الانسانوي ومقارباته شرقا وغربا كتابه؛ مدارات صوفية, دار المدى, دمشق,ط 1, 1997.

[139] كتاب بدوي السالف, ص78.

[140] انظر مقدمة عبدالرحمن بدوي على كتاب الاشارات الالهية, لابي حيان التوحيدي, بيروت, دار القلم, ط1 ,1981, ص5 .

الوجود والماهية

انتكاس المفاهيم في الفلسفة التقليدية

1

أخّرنا هذه المقولة لاقتضاءات منهجية, رغم انها تعتبر الاهم معرفيا ، في قيام المنظومة الوجودية. بل ان الجل- وهو الشائع- يبدأ بتعريف الوجودية على اساس انها مدرسة تقول بتقدم الوجود على الماهية, او انها انتقلت من فلسفة الماهية الى فلسفة الوجود. بل ان عين (التسمية للوجودية) خرجت عن ذلك الانتقال, خلاف المسار التقليدي. إضافة الى دواعي كونها فلسفة تبحث في الوجود الداخلي للانسان, وتقوم على المعطى الوجودي, لتكون الاصالة في استلام الحقيقة للوجود. وان الانسان ليس الا ذلك الوجود.

تعتبر هذه المقولة اسا, لانها كانت وراء معظم المقولات والنتاج الوجودي, كما سلف. ومن جهة اخرى, كونها شكلت علامة فارقة ميّزتها عن التيار الغابر في الفلسفة التقليدية على طول تاريخها مع ثنائية (وجود، ماهية) والتقدم بينهما والتي قالت بتقدم الماهية[141].. ولايمكن الاستثناء في ذلك حتى الاتجاهات التي تُرى نضريا انها تقول بأصالة الوجود, سيما اتجاه ملا صدرا ومدرسة الحكمة المتعالية معه، لاسباب كثيرة.. نختصرها في:

اولا.. الحكمة المتعالية لملا صدرا، ترى اسبقية الوجود على الماهية مطلقا, ان مع عالم الانسان، او مع باقي العوالم . بينما الوجودية ، ترى تقدم الوجود فقط مع عالم الانسان_ بل لاترى ان هنالك وجودا لباقي العوالم/الحيوان والنبات والجماد, كم هو للانسان_ اما مع باقي الموجودات فالماهية لها التقدم ,لذا فهي موجودات جبرية ، عكس عالم الانسان وحريته (يحدد ماهية بيده).. وفي هذا البعد تتجه الحكمة المتعالية اتجاها وضعيا مع الانسان بقياسه او جعله على شاكلة باقي العوالم. مهما كانت تلك العوالم جافة مادية تخلو من الشعور والتوتر والزمنية والتاريخية.

ثانيا.. الوجود والماهية على مستوى المفهوم بين الاتجاهين مختلف تماما ..بحيث ان الدلالة تفترق بعيدا بين الاثنين. وهذا وحده يكفي لنسف أي توحيد او فتح أي مقاربة معرفية بينهما. بل هو امر مستحيل..

ثالثا.. مع الحكمة المتعالية هناك ايغال في التجريد اقصى الحدود مع الوجود والماهية, عكس الوجودية في منهجها الحياتي, الحسي.. فالاولى مدرسة مشائية ارسطية, قبل ان

---

[141] بل حتى التيارات الانسانوية التنويرية كانت تقول بذلك.

تعتبر نفسها متجاوزة لها بشكل ما, في انها الوحيدة التي جمعت بين العقل والعرفان.
رابعا؛ ليس المشكلة في تحديد الالتقاء عند المسألة(الوجود والماهية) هو التقدم والتاخر, بين الوجودية و فلسفة الحكمة المتعالية, وانما المسألة تقع في جهة مفهومي الاصالة والاعتبار, والذي عنها فقط يمكن معرفة المؤثر الحقيقي بينهما في الوجود. كذلك اهمية مسألة الثابت والمتغير في الثنائية, ايهما يمكن تغييره وتطويره ونضجه, ومدى ذلك , وامكانياته. اذ هذا اهم ماتسير اليه الوجودية بينما لاتعير تلك المدرسة التقليدية بالاً للامر. وفي هذا تفترق الوجودية تماما عن تلك المدرسة.

بل ان الافتراق المفهومي لايتوقف عند الوجود والماهية فحسب, وانما يتعدى الى معظم, بل جميع المفاهيم التي ترد تباعا في مباحث الحكمة المتعالية .. واساس ذلك هو الاتجاه الحياتي/ الانساني, التي خرجت به الوجودية عن التجريد كطابع عام في منهج الفلسفة التقليدية.. وباختصار آخر؛

_ مدرسة ملا صدرا مدرسة تجريدية ، خلافا للوجودية في فلسفة الحياة.
_ تعتمد النزعة العقلية، عكس الوجودية مع التجربة المعاشة والخبرة الحياتية, والعلاقة الداخلية بالحقيقة.
_ تتبنى الفلسفة الكلاسيكية ومقولاتها ثنائية الوجود والماهية في مباحث وهمية, الانسان فيه مستلب وغائب. خلافا للوجودية التي تداولت الثنائية فيما يمس الانسان ووجوده الحياتي.
الوجود مع الانطولوجيا التقلدية هي معقول فلسفي(اصطلاح يشير الى اقصى التجريد) ومقولة منطقية, بينما في الوجودية يتمثل بالوجود الانساني.
_ الافتراق في منظومة المفاهيم التي تعتمد عليه المباحث المشتركة بين الطرفين, هو الاساس الذي يحتم ان الانطولوجيا التقليدية اجنبية عن الوجودية, سواء مع مفهوم الوجود و الماهية, كأساس بينهما في الثنائية, او في غيرهما مع المفاهيم.

سنختصر مع الفلسفة التقليدية على مدرسة ملا صدرا و الحكمة المتعالية, باعتبارها الممثل الاخير للانطولوجيا التقليدية, كما انها الاهم والوحيدة التي اخذ معها مبحث الوجود اهميته.. وغاية ذلك هو عرضها على الوجودية, بحدود تلك الثنائية, لانها المجال الوحيد الذي يمكن رؤيته بين الطرفين, والا غير ذاك, كل شيء يغدوا غريبا.. كما انصح القراء عدم هدر وقتهم على الصفحات التالية, لانها لاتسمن ولاتغني في حدود الحياة ولا المعرفة. انها فقط للمُصرين على مقاربة الوجودية مع الانطولوجيات التقليدية في الفلسفة الاسلامية. وليس مع التاريخ الاسلامي والانساني في رجالاته ورموزه الذين علموا الانسان وصنعوه

بحياتهم ومواقفهم دون كتبهم, واولهم نبي الانسانية.

3

لم تكن قصة الوجود والماهية مسالة لها اسها المنهجي مع الفلاسفة المسلمين الا مع المتاخرين ، فليس هناك ما يشي الى اهميتها او عنايتها عند المتقدمين ، الا على النحو الذي ينتزع به مؤرخي الفلسفة الاتجاه عندهم ، ومحاولة تصنيفهم في جدل الاصالة بين الوجود والماهية.. وكون هذا الموضوع, كما يرى محمد تقي مصباح اليزدي _ احد رجالات الفلسفة التقليدية المعاصرين - لم يكن مطروحا من قبل بصورة مستقلة ايام الفلسفة الاسلامية ونهاية تطورها، ولم يكن المفهوم بينا فانه ليس من السهل تقسيم الفلاسفة . مع ان البعض لا يعدم وجود عبارات تشير الى اختيار احد القولين كما ارتأى محمد رضا المظفر العراقي مع عبارات ابن سينا في اصالة الوجود, بينما اعادها احد المتخصصين الى ان اول بذرة للقول باصالة الوجود كانت مع الفارابي, كما رجع بها حسين مروة الى ارسطو, على انه اول المنظرين لاصالة الوجود.

ولكن تبقى تلك الاراء خارج الرأي الغالب والمعروف, في ان الفلسفة القديمة الشرقية والغربية تقول باصالة الماهية, سواء مع التيار الاشراقي او المشائي العقلي, في عموم الفلسفة التقليدية . واستمر هذا الى ايام صدر الدين الشيرازي الملقب بملا صدر(979 – 1050 هـ) في ايران .

كان ملا صدر عينه على راي استاذه المير داماد, في اول نشاته الفلسفية ومن ثم انتقل بالمسالة الى وجهة جديدة في اعطاء الاصالة للوجود[142]. ولكن هذا لم يكن الحدث المهم في المسار, اذ لطالما كانت تلك الاصالة تتحول ساعة الى الماهية وساعة الى الوجود مع المدارس التي سبقت صدرا, وانما كانت المسالة هو تشبث ملا صدر بالمسالة واعطاءها مكانة مهمة, ومن ثم جعلها ذات اهمية بالغة في مباحثه, فبنى عليها معظم ارائة الفلسفية, كما بنيت الوجودية عليها.

4

في اثبات تقدم الوجود واصالته في الحكمة المتعالية, ترى هذه المدرسة؛ أن العقل يحلل الشي في الخارج الى وجود وماهية. وان كل موجود (ممكن الوجود) له حيثيتان احدهما حيثية الماهية والاخرى حيثية الوجود. او لنقل ان العقل يفهم من الواقع الخارجي للاشياء بانها ذات زوج تركيبي, احدهما يطلق عليه (ماهية) ، والاخر (وجود).

---

[142]للان معظم المدارس الكلامية التقليدية السنية, ترى تقدم الماهية مطلقا في كل العوالم, معتمدين الاية القرآنية؛ اني جاعل في الارض خليفة.

قد يكون هذا الفرز يسيرا اذا ماقسناه الى التجريد في باقي المباحث, ولكن المشكلة ليس هنا بقدر ماهو مع التحديد المفهومي للماهية والوجود, وتيههما في حومة التجريد, بما يصعب معه ايجاد خيط يمكن سحبه الى المسالة الحياتية مع الانسان وإشكالياته الوجودية.

يشتركون في تعريف الماهية على انها؛ ما يقال في جواب ما هو, او مطلب ما هو.. اما الوجود فقد اكتفو بانه من المفاهيم العقلية البديهية، وانه لا يحتاج الى تعريف[143], لانه بديهي التصور ، ولا يملك الا تعريف لفظيا؛ (الكون, الثبوت ، التحقق ، الشيئية.) وبكل الاحوال يقصدون به الحقيقة العينية الخاجية, وهو انتقالة مهمة في الفلسفة التقليدية, بالاقتراب من المحسوس, وفي نفس الحين اقتراب اولي من الوجودية, ولكنهم مازالوا بعيدين..ولانهم سيبتعدون في جهة استعمال ذلك.

يستمر هذا التجريد في التعريف, لياخذ مدارات مغلقة عن المدار الانساني؛ في ان الماهية من حيث هي ليست الا هي ، وانها لا موجودة ولا معدومة, ولا كلية ولا جزئية ، وانها مفهوم كلي طبيعي. وهكذا يستمر التجريد في مفهومي الوجود والماهية, دون ان يحملان أي معنى، او اثر، ناهيك عن حمل أي وجهة مركزية فيها للحياة او أي زاوية منها تخص الانسان, كما هو مع الوجودية. بل ان عين تاصيل المسالة مع الوجودية يأخذ نمطا حياتيا يتساوى ادراكه بين العامي والفيلسوف التقليدي..

بينما الامر, خلاف ذلك, مع الاتجاه الوجودي في تناولهم مفردة (الوجود) كمفهوم ، في تحولها من الوجود المجرد الخالي من المعنى ، الى الوجود الانساني. وبالذات ما ورد مع هذه المفردة فيما اختصرناه ،سابقا. حيث يكفي انها في طول ذلك, اسست (لفلسفة الحياة) واخذت مع المفردة كافة صورها ، وارتباطها.

الامر تماما مع الماهية في دلالتها مع الوجودية, حينما انتقلت من كونها؛ لا كلية ولا جزئية, لا موجودة ولا معدومة, وانها الصورة العقلية للشيء, الى مفهوم يعبر عن شخصية الفرد, والذي يقوم قبل كل شيء على فعله.. فعل اختياري يخلقه الانسان ، نتيجة ثلاثية (الارادة والحرية والوعي) ..الانسان مسؤول عنه ليكون فردا, لاتنطبق نسخته مع غيره, وبالتالي فالانسان يصنع ماهيته بيديه .. بل على اساس الماهية نفسها يتاسس الوجود الحقيقي, لتغدوا الماهية هي الممثلة للوجود, وتغدوا اخيرا متوحدة معه(وهذا عينه ماجعل الشرقيين احيانا يحيلون الوجودية على السهروردي).. و طالما ان الماهية تتحدد بالاختيار مع الثلاثية السابقة, ينتهي الامر الى ان الوجود الحقيقي يتحدد بالاختيار.. لذا قال ياسبرز؛ انا اختار اذن انا موجود.. بينما لا وجود للماهية الا اعتبارا مع الحكمة المتعالية

---

143 الغريب ان الوجود لديهم مفهوم فلسفي ثانوي حسب الاصطلاح في الفلسفة الكلاسيكية, وفي نفس الحين بديهي.. رغم ان المفاهيم الفلسفية الثانوية تحتاج اقصى الانتزاع بعد المفاهيم الفلسفية الاولية, والمنطقية الثانوية.

اما مسالة الاصالة والاعتبار (في الحكمة المتعالية) فعنوا بالاصالة هو التحقق حقيقة في الاعيان ، او المشار اليه بهذا ، او الذي له الاثر والتأثر. وكذلك الامر مع التقدم والتاخر.. اما الاعتبار فيريدون به امرا انتزاعيا، ليس له التحقق الا عرضا. أي لا يتصف بالوجود الا بالعرض. بمعنى اخر, ماليس لها اثر الا بارتباطه بالمتحقق الخارجي.. بينما الوجود الحقيقي (الاثر والتأثر) هو للماهية مع الوجودية ولا وجود لفكرة الاصالة والاعتبار .. او بالاحرى ان التقدم والتاخر ليس عينه لديهم هو الاصالة والاعتبار.. فاذا كانت الماهية متاخرة واعتبارية مع الحكمة المتعالية, فهي مع الوجودية وان كانت متاخرة ولكنها تحمل الاصالة في الاثر. أي ان الوجود الحقيقي قائم على الماهية.. اذ هناك تمييز بين الوجود المادي والوجود المعنوي .. والاصالة مع عالم الانسان في الثاني دون الاول, حيث يكون اثره في الوجود بقدر شخصيته/ماهيته, والتي على اساسها فقط يمكن تحديد مدى وجود هذه الشخصية .. بينما الوجود المادي/ البايلوجي ، والذي يقوم به مفهوم (التحقق) للوجود مع الحكمة المتعالية غيره مع مفهوم (التحقق) لدى الوجودية ، لانه قائم مع الاخيرة دون الاولى على الماهية التي يصنعها الانسان بحريته. وبالتالي فالاصالة للماهية, وان كانت متاخرة.. وهكذا يفترق ايضا مفهوم الاصالة بين المدرستين, لتقع الحكمة المتعالية في خلط مزري جعلها تبقى في اروقة الغرف التقليدية للمؤسسة الدينية.

ماهية الانسان شخصيته التي تغير ذاته والحياة والتاريخ, خلق اخر بعد الله, خلق وجودي, بل الخلق الاهم, الله يمنحنا قدرة النطفة وامكاناتها كوجود, ولكنه ليس الوجود الحقيقي, وانما هي مسؤلية الانسان نفسه.

مجمولة مثل الانسان وصفاته وقيمه ومواقفه, والتي تتحدد بثلاثية تكوينية في تركيبة الانسان (الحرية ، الارادة ، الوعي) هي التي تحدد شكل وجوده, وقدر تحققه..

الوجود البايولوجي, الممثل لمفهوم الوجود العياني مع ملا صدرا هو وجود جبري ثابت, لاتؤثر في مساره فلسفة او ماشابه في الوصول به الى الوجود الالهي الحقيقي. بينما الوجود المعنوي/ الشخصية/ الماهية, وجود متغير، وجود اختياري, يمثل الانسان في صيرورة ذاته في التاريخ, او اقلها في عمره البايلوجي, علما ان الزمن الوجودي او العمر الوجودي يختلف كثيرا عن العمر البايلوجي, فساعة واحدة من عمر الحسين في كربلاء تعادل اعمار اجيال, ملئت الارض قبورا دون ان يشعر بهم الزمن.. بل ان تلك الساعة التي يؤديها الانسان بفعل(موقف) استثنائي في اثرها مع الذات لها قيمة زمنية تختلف في قدرها مع الساعة الروتينية في الوجود.. وهو مايقع على طريق اخر من نظرية الزمان الوجودي في مذهب عبد الرحمن بدوي رغم ان نحته ذو اثارة دلالية تشير الى وجودية الزمان(وهو مانبتغيه) وليس زمانية الوجود, كما تشي رغبة بدوي احيانا؛ في ان يكون تفسير الوجود على اساس الزمان, حتى اعتبر ذلك هو الكوبرنيكية الحقيقية في المعرفة. بل اعتبر ان التخلي عن ذلك التفسير هو السبب الرئيسي في اخفاق كل ماقال به الفلاسفة في

الوجود[144], بينما الفعل والانسان يضعان الزمن في وجودية ترتبط بالذات. اذ طالما ان الذات هي الوجود الحقيقي, فالزمن يضع نفسه في نحوين نحو خارجي للطبيعة في حدود شمسها واقمارها, ونحو داخلي, او بما يمكن استعارته عن تعبير اوغسطين؛ (الزمن الحميم). حيث يتغير القدر الزمني حسب الحالة الوجودية للانسان, وعلاقته بالاشياء وانواعها, بما لايمكن الاستطراد فيه هنا. ولكنه بكل الاحوال زمان وجودي, اما مذهب عبدالرحمن بدوي, حسب اسسه فجدير به ان يسمى الوجود الزماني, طالما يقيم الوجود على الزمان وليس على العكس, كما نرغب هنا.

اذن ، هناك اختلال وارتباك في اتفاق الاصطلاح مفهوميا مع؛ الاصالة والاعتبار بين المدرستين, باستثناء التقدم والتاخر. فان عرفنا ان الازمة مع الثنائية في اساسها تقوم على مشكلة المؤثر الحقيقي/الاصالة, حينها لايبقى هناك خيط يجمع المدرستين ..

5

تثبت الحكمة المتعالية التقدم للوجود بطريقة صورية للمادة الخارجية في عموم العوالم الجامدة, بعيدا عن خصوصية الذات, وعالم الانسان المفارق لتلك العوالم.

ووجه اثباتها اختصارا, هو ان؛الحقيقة العينية لايحكيعنها اولا وبالذات الا بالوجود, واما الماهية فبالتبع، بعد ان تتصف بالوجود.. كونها لا تشخص الا في ظل اتحادها بالوجود .. ضرب من اتحاد الفرع مع الاصل ..

أي ان مسالة الاثبات تنطلق لديهم من الواقع العيني الخارجي, كونه يشير بداهة الى الوجود, دون أي حاجة الى التفاتة منطقية او فلسفية.. اما الماهية فتحتاج الى هذه الالتفاته, للانتزاع الذي تحتاج اليه من ذلك الوجود. وهذا يدل لديهم على التقدم والتاخر بوضوح, كما يدل على الاصالة العينية للوجود، والاعتبار(الانتزاعية) للماهية .

6

بينما ترى الوجودية التقدم بامثلة بسيطة، قريبة من الناس, في عقلانية[145] تواصلية ، تفتح للناس ذوات تستطيع ان تفكر بنفسها دون حاجة للفلاسفة واحتكاراتهم, ولتغدو الفلسفة امرا حياتيا, وسناما قريبا من الايدي, كما تمنى انطونيوا غرامشي في نقده للابهام الفلسفي،

---

[144] انظر فصل الزمان الوجودي, في كتاب بدوي؛ دراسات في الفلسفة الوجودية, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت, ط1 , 1980 , كذلك الانسانية والوجودية في الفكر العربي, مصدر سابق, ص95 -96 .

145 العقلانية, لاتشير الى الاتجاه العقلي في نضرية المعرفة قبال المدرسة التجريبية, بقدر ماتشير الى الاتجاه المألوف والواضح والطبيعي للاشياء, يقترب كثيرا من مصطلح السيرة العقلائية في اصول الفقه, فقولك رجل عاقل, لايعني انه ارسطي, بقدر مايشير الا انه صاحب وعي, يراعي احيانا القلب كما يراعي في اخرى العقل.

والنخبوية، والتجريد.

قبل عرض دليل الوجودية بين الوجود والماهية, يجب الانتباه؛
اولا؛ ان الوجودية ترى التقدم للوجود فقط في عالم الانسان دون باقي العوالم(حيوان,نبات, جماد). بل جميع تلك العوالم تصنف على الجماد, كونها تخلوا من التوتر, والتطور, والزمنية, والشعور. بحيث ان مفهوم(حساس) في منطق ارسطو الذي يشمل فيه حتى عالم النبات, ناهيك عن عالم الحيوان, يتكسر هنا. كونه يأخذ مجاله الحقيقي في الوجودية مع الانسان فحسب, على اساس انه (مفهوم حساس) يرتبط بالذات وتغيراتها الداخلية مع علاقتها بالاشياء, بل وعلاقتها بالذات نفسها انعزالا, كما اصغي الى ذاتي واتحدث عليها واخذ قراري معها, واتحسس ماهي عليه, تائهة او نازحة.

ثانيا؛ لم يكن تقدم الوجود على الماهية هو الامر المهم لدى الوجودية, كما هو مع انطولوجيا ملا صدرا, بقدر ماهو تأخر الماهية. . قد لايرى اصحاب المنطق فرقا في ذلك.. فتقدم الاول يشير دائما الى تأخر الثاني تلقائيا(لزوم منطقي). ولكن هناك فرق معه غاياته يعود الى ان مايهم الوجودية واقعا هو الماهية فقط. بحيث يمكن اعتبار المنظومة الوجودية, متفرغة الى اشكاليات الماهية فقط_ لانها المقومة للوجود الاصيل, كيفما تكون عليه تلك الماهية يكون وجود الانسان_ في كونها جبرية ام اختيارية, وبالتالي تبعية مفهوم الاختيار والحرية والارادة لها, وايضا فيما يرد مع باقي العناوين في وحدة التاريخ والفردية والنضام والخلق والتاله والنية.. فالانسان بعد ان يوجود يعلن عن نفسه ونوعه ولونه, سقوطا وصعودا عن طريق تلك الماهية فحسب. عنها وحدها يمكن فهم امكانية صناعة الانسان..
اما الوجود المُثبَت تقدمه_ النطفة البشرية والجسد المولود_ فليس ذي بال معرفيا, امر بديهي. اذ الوجود الذي خرجت من اجله الوجودية وصراعاتها هو الوجود الذي يُنجز متأخرا مع الماهية, بل الذي تعبر عنه الماهية نفسها.
ثالثا؛ الماهية لديهم ثابتة, وان كانت متاخرة, بينما لدى الاتجاه الوجودي متغيرة. بل ان عين مأخذه الوجوديين على الخط التنويري قبلهم, كان في تلك الجهة, في ثبات الماهية الانسانية وطبيعتها,رغم ان اولئك لم يتحدثوا بمفهومي التقدم والتاخر.

يقوم الاثبات في الاتجاه الوجودي للتقدم على؛ ان وجود الانسان يعود في البداية الى الله (لسنا معنيين بالرؤى الالحادية التي تقع على الضد من ذلك في ارجاع الانسان مثلا الى الطبيعة)، وبعد ذلك كيفية الانسان وشخصيته في الحياة تتبلور بواسطة عمله..
تلك الكيفية وتشكلها المتاخر للشخصية والمتغير تمثل مفهوم الماهية في الانسان وبعدها المتغير. وهو امر مفارق لثباتها في الوجهة الصدراعية.. أي الانسان بادئ ذي بدئ, حين

وجوده العضوي ، لا يحمل أي ماهية او شخصية محدده.

حينما يُقذف بالانسان _ مع الحرية و الوعي والشعور ضمن تكوينه الطبيعي_ داخل معترك الحياة, وعموم التجربة الوجودية للذات، هناك بدأ ينشأ ماهيته.. اما باقي الموجودات ، فقد وجدت بماهية سابقة اصلا, ماهية واحدة مشاعة في جميع الجنس, و تستمر واحدة على طوال التاريخ لا تقبل التغيير, الاسد ذو ماهية واحدة في أي مكان وزمان.. على عكس الانسان تختلف الشخصية من فرد لاخر(مفهوم الفردية) بل تختلف الماهية في الذات الواحدة, وهو الغاية الاساس في دراسة الماهية وتغيرها, والتي معها,يمكن ان يغدو النبيل دنيئا، ويغدوا الخسيس شريفا, واقعا, وليس عن طريق السلطة المالية والثقافية والدينية والسلطانية.

عموما لكي نختار لا بد ان نكون موجودين عضويا اولا. لم تتشكل ماهية غاندي قبل ولادته, وانما حينما وضع في الوجود. وبالتعبير التقليدي منطقيا (العرش ثم النقش) .. تماما كما يضع المناطقة مثالا في توجيه مقولة (سالبة بانتفاء الموضوع), أي انتفاءه وجودا, ينصب على عدمية الابوة مع عيسى النبي. فلنفرض قولا (كان ابو عيسى نبيا) . فتنتفي تلك الماهية(النبوة) بانتفاء وجود الموضوع(ابو عيسى), لانه لم يكن له اب اصلا... واعتقد ان هذه القاعدة على بساطتها, تغني عن كل الادلة الوجودية والانطولوجية الاخرى.

8

نختار هنا عرض مسألة التقدم عن قلم المجدد الاسلامي الكبير علي شريعتي , كونه كان اول المتمردين جغرافيا على نسقها الانطولوجي التقليدي, واول الاسلاميين ضمن مستواه الاصلاحي ممن تبنى المسالة ومنحها اهمية, اضافة للمنهج الوجودي الديني. بل يكاد يكون هو الوحيد من الاصلاحيين ممن تبنى ذلك.. وبالتاكيد جرى مع التغيير المفاهيمي (للوجود ، والماهية) ليستفاد من هذه النكته الاساس وسحبها في عموم قضية الانسان معه في الدين والاجتماع والتاريخ.. بل في عقيدتي ان له اضافات بالغة في الوجودية, انتزعها عن التراث, حينما قراءه على اساس ذلك, في ما أُطلقَ عليها خطأً بالمنهج الاجتماعي. لانها كانت في عمقها قراءة وجودية[146].. وجودية دينية انسانية ذات نكهة اسلامية, كما هي مع كيركجارد في نكهتها المسيحية, ولكنها ايضا دينية انسانية. بل في عقيدتي انه كان وجوديا, ولكن الاسماء تخيف كثيرا في ازمانها المتهمة, حيث لكل زمن اسماءه المتهمة, وتهمته.. وبكل الاحوال إمامه ابو ذر كان وجوديا برغيفة, وبعضمة الجمل التي رفعها في وجه الخليفة.

..يوضح شريعتي المسألة بمثال قريب من مثال الكرسي المتداول مع الوجودية, يقول

---

[146] **بكل الاحوال هناك تداخل كبير بين مفهوم الاجتماعي والوجودي.**

شريعتي؛ ((ان كل ماهو موجود في الطبيعة جاء بعد نشوء ماهيته(وهذا طبعا مما لاتراه مدرسة ملا صدرا). أي ان نشاة الماهية في تلك العوالم تسبق الوجود, وهذا هو الصحيح, (كما يعبر الرجل بهذا القطع, لوضوحها وليس لغروره.)

فمثلا انا نجار اريد ان اصنع منضدة بقياسات ومواصفات معينة وبوزن محدد ومن نوع معين من الخشب ولغرض كذا استعمال, وكيت خصائص .. الى اخره .

وهذه كلها ماهية للمنضدة تسبق صناعتها او وجودها .. فالعملية صارت كالاتي ، ان تكون ماهية المنضدة في ذهني ثم اتي بها الى حيز الوجود .

كأن الله تعالى صور كيفية كل الاشياء في ذاته ثم اعطاها وجودا ماديا وعضويا ، وعلى سبيل المثال ايضا اراد ان يخلق اسدا بشكل جسم وذنب وراس ولون معين ، وشهامة، وقوة .. وكل خصائص الاسد (....) ففي البداية كانت ماهية الاسد في ارادة وروح الله سبحانه, ثم شرع بخلقة، وجعله موجودا في العالم الخارجي .

تقدم الماهية هنا يعني بأن ماهية هذه الاشياء تؤدي الى تحقيق وجودها.. ما عدا الانسان(وهنا القضية الوجودية الكبرى, والغاية في معارفها)..الذي اعطاه الله وجودا في الوهلة الاولى, وجودا صرفا بالكينونة المعروفة.. ومن ثم هذا الموجود شرع ببناء كيفيته لذاته ، واختار ما يريد بنفسه فاختار وصمم وعمل .. وفي ذلك اكتسب لنفسه الصفة والماهية ،واصبح انسانا .

الله منح المصل الاول ، بينما اعطى الانسان هذا المصل ماهيته الخاصة[147]))

وكأن الله خلق الوجود ، والانسان خلق الماهية. ولهذا كان الانسان مسؤولا عن حياته امام الله، بما منحه الله من (حرية, ارادة, وعي, ابداع) في ذلك الخلق .. وفي هذا يمكن ان نحصر اشكاليات الوجودية؛ دراسة الذات وجدليتها مع تلك الماهية..ابعاد تشكلها بين الجمال والقبح.. وحيرة التناقضات التي ترافق تلك الماهية في الحياة.

عموما سيغدوا الوجود الفردي عبارة عن نوع اختيارنا لماهيتنا. بحيث الوجود الحقيقي والاصيل سيكون هو عينه الماهية الامثل .. اذن تكون الاصالة في واقعها الى الماهية الصانعة للوجود الحقيقي, الذي يستحق معها الموجود البشري صفة الانسان.

9

اذن ليس المهم هو التقدم والتاخر, فهما عناوين لحالة طبيعية في الترتب للاشياء خارجا ، وانما الاهمية للاصالة والاعتبار وبالتالي (للاصالة ، والتحقق) وهذا لا يتم الا بالماهية(الوجود الاصيل// الماهية الاصيلة).. وبالتالي فلا فرق حقيقي بين الوجود الحقيقي والماهية.

الاتجاه الوجودي، يعمل على (الماهية) وفعاليتها المعرفية (في جهة التاسيس) اكثر

---

[147] علي شريعتي, الانسان والتاريخ, ترجمة خليل علي, طهران, دار الصحف, ط1 , 1991م , ص 15-16

من مفردة الوجود, في الثناءية..وهذا لايعني انه خلاف الغاية الاساس في الوجودية وتسميتها,تبعا للانتقال من فلسفة الماهية الى فلسفة الوجود.. لان ذلك الوجود عبارة عن نوع اختيارنا لماهيتنا, بتوصلنا الى اختيار نا شخصية تتمثل القيم الكبرى للوجود..

اذن الوجود معنى يتقوم بالماهية فحسب، واصلاح الانسان يختصر باصلاح الماهية/ الوجود الداخلي للانسان/شخصيته/ ماهي عليه ذاته.. ومع هذا تجري الاية المشهورة مع معظم الاصلاحيين؛(لايغيروا الله بما قوم حتى يغيروا مابانفسهم).

ينتهي المدار هنا؛ ان تغير الوجود مطلقا في كل عوالمه يتم بتغير الماهية الانسانية؛ قيمه, دينه, مواقفه, رؤاه الكونية.. أي بتغير الانسانية المزورة, باسم الاديان والفلسفات.

10

وهكذا ، لا يمكن ان نجد شيئا يخص (معنى الوجود الانساني) ، في انطولوجيا الحكمة المتعالية ، كما انها بكل وضوح ، تمثل اتجاه مضاد للوجودية ، في غاياتها ومنهجها.. ولا تشابه بينهما الا لفظيا، واهتمامها المشترك بـ (الوجود والماهية), كمسالة محورية, مع البون الشاسع بينهما في التوظيف ، واختلافهما الاكبر في دلالة المفاهيم التي تتداول بينهما؛ الوجود, الماهية, الاصالة, الاعتبار, الصيرورة, التكامل, الزمن..

اما اذا اخذنا مع التجديد_ في قياس القيمة_ بعد المفهوم وتجديده كاولوية ، نجد ان ملا صدرا لم يقدم شيئا كبيرا لمفهوم (الوجود) دون أي يمتد به الى اثر حياتي عام يمس الانسان. او اصلاحي نظري في حدود التراث الديني لاالفلسفي. اذ يبقى المفهوم على مجالاته المتداولة في النسق التقليدي.. مجالات التجريد الخاوي من وفاض المعنى.

وضع الرجل فحسب رايا مخالفا لاستاذه ، ولحقبة فلسفية سبقته ، وقام باثبات ذلك بادلة جديدة ، ومن ثم فتح عل اساس اثبات التقدم (للوجود على الماهية) مباحث اخرى .. وبكل الاحوال، بقيت رؤيته خاطئة.حينما جعل التقدم مطلقا في كل العوالم, دون ان يحصر ذلك مع الانسان. كما فعلت الوجودية, التي تعتبر النكتة الجديدة على الوعي البشري منذ ان كانت البشرية، وبمنطق اثبات بديهي واقعي ملؤه الوضوح ، عكس التجريد ، واستلابه الصوري ، والحركة بين (الالفاظ ، والاقيسة) .. كما ان المشكلة الاهم مع ملا صدرا كانت هي التقدم والتاخر .. بينما لم تكن مع الوجودية ذلك، وانما كانت مع الاصالة؛ المؤثر الحقيقي في الوجود, الممثل بالماهية. والتي على اساسها يتم تحقق الوجود الاصيل للانسان/ تمام المعنى في الوجود الانساني ... وبالتالي تعليم الناس كيف يحققوا انسانيتهم.. كيف يكونوا انسانيين. كما اراد كيركجارد في معبد الوجودية الاول؛ معبد الذات.

11

لا يمكن مقارنة أي منعطف واقعي ، حياتي ، ثوري ، معرفي في التاريخ ، كما كان مع الوجود ية ، وهذا الانعطاف بعيد كل البعد في الاتجاه التقليدي للفلسفة الاسلامية, حتى مع شوط الحكمة المتعالية . اذن ان ذلك الاتجاه لم يلق اثرا في جهة (الدين ومنظومته) .. على العكس تماما ، من الوجودية ، فيما فعلته في الاتجاه الديني ، فرواد الوجودية (الدينية) ،

هم ابرز رواد التجديد الديني.. بل لايمكن, اذا ماقسنا كيركجارد مثلا, الى لوثر[148]، وزفنجلي, وكالفن, واخرين, الا ان نجده عظيمهم بجدارة.. سيما فيما اثاره من اسس جريئة وغريبة عن الوعي الديني واتجاهاته الاصلاحية.. اسس تشكل اهم عيون المنظومة التجديدية للدين والقيم لاي تيار انسانوي.. اسس لها القدرة على ان تنفتح على ذاتها في كل جيل..

والحمد لله رب العالمين

[148] بل ان لوثر الاكثر شهرة في الاصلاح الديني, يمكن ان يعتبر_ اذا ماتجاوزنا خدع التاريخ_ خارج قيميا عن الدين, بسبب اصطفافه مع الارستقراطيين, ازاء الفلاحين, رغم ان الفقر هوالكفر الاول الذي اسسه الاغنياء.